REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

VINGT-TROISIÈME ANNÉE

1947



DIRECTION : 31, Rue de la Fonderie, TOULOUSE

ADMINISTRATION : 9, rue Monplaisir (C/C. nº 593, Toulouse)

DOGME ET SPIRITUALITÉ ORIENTALE

La spiritualité c'est le dogme vécu, écrivait un jour le cardinal Saliège dans un de ces substantiels comprimés d'idées que sont les « Menus Propos » de sa *Semaine Catholique* (1). D'autres, élargissant la formule, disent que la spiritualité c'est la théologie appliquée à la vie. Entre ces deux rédactions la différence est grande : l'une se restreint à la spiritualité commune ; l'autre envisage la diversité des écoles spirituelles comme issue de la diversité des écoles théologiques. Il y a peut-être entre les écoles de spiritualité des nuances qui ne tiennent qu'à la psychologie et non pas à la théologie. Nous ferons ici abstraction de cette question. Ces pages ne vont qu'à poser un problème suggéré par l'histoire de la spiritualité au sujet de la dépendance de celle-ci à l'égard du dogme au sens strict.

L'assertion que la spiritualité soit le dogme vécu a deux aspects : 1) la spiritualité dépend de tout le dogme ; 2) toute la spiritualité dépend du dogme.

1. Dieu n'a rien révélé pour la pure curiosité. De même que la foi doit embrasser tout ce que Dieu a révélé, de même la vie doit se conformer à tout l'objet de la foi. L'hérésie doctrinale consiste en une « sélection » entre les vérités de la foi ; et une doctrine spirituelle sera erronée si elle s'édifie sur la base d'une telle sélection. Il m'est arrivé d'entendre, après un commentaire du Principe et Fondement des Exercices, cette déclaration énergique : « Depuis que je connais cette spiritualité, je n'en admets plus aucune autre ». Si cela signifiait que rien ne devra contrevenir aux règles pratiques enseignées dans le Principe et Fondement, tout le monde sera d'accord ; mais si on entendait par là limiter la vie chrétienne à l'observation

(1) *Semaine Catholique de Toulouse.*

de ces règles, la spiritualité qui en résulterait n'aurait que l'inconvénient de n'en être pas une. Personne, sans doute, parmi les chrétiens, n'est jamais tombé dans cet excès de vouloir vivre chrétiennement en faisant abstraction de Jésus-Christ, ou spirituellement en faisant abstraction du Saint-Esprit. Mais peut-être oublie-t-on parfois que parmi les vérités révélées les plus nécessaires pour constituer une doctrine spirituelle vraiment chrétienne, ce sont les plus hautes et les plus difficiles. Ne semble-t-il pas quelquefois que le dogme de la Sainte Trinité n'a d'autre rôle que d'alourdir le catéchisme, et que le seul changement qui résulterait de sa suppression ou de son omission, ce serait un soulagement pour le catéchiste ? Et pourtant, sans lui, aucun enfant chrétien ne pourrait plus dire le « Notre Père ». Et pourtant, sans lui, la charité ne serait plus ni fraternelle ni filiale : c'est-à-dire que la vie morale tout entière, intérieure et extérieure, cesserait d'être chrétienne. Tellement, depuis le sommet de la théologie jusqu'au dernier acte de piété ou de vertu, tout se tient indissolublement. Le même raisonnement s'impose au sujet de tous les articles du Credo, raccourci d'histoire divine qui résume à grands traits l'œuvre de la Trinité-Charité.

Mais les dogmes définis depuis la promulgation des symboles de la foi ? L'Immaculée-Conception ou l'infaillibilité pontificale ont-elles une importance quelconque pour la spiritualité ? Sans doute, au moins pour son intégrité. Bien plus, pour sa rectitude : qui nierait ou refuserait sciemment de considérer l'un ou l'autre de ces articles de foi, ne commettrait pas seulement un péché de désobéissance ou d'infidélité, il n'aurait plus de l'œuvre de Dieu, ni, logiquement, de la sainteté, de la charité, de la sagesse, de la Providence divines une idée exacte, et sa spiritualité, non moins que son Credo, perdrait quelque chose de son orthodoxie.

2. *Toute la spiritualité depend du dogme*. La foi n'est pas la seule source légitime de nos connaissances relatives à la morale. Saint Paul affirme l'existence d'une loi naturelle et la possibilité de la connaître. Notre spiritualité puisera donc légitimement des informations, et précieuses, dans les sciences humaines et naturelles, en particulier

dans la psychologie, et dans l'histoire qui est encore de la psychologie, en œuvre. Mais jusque dans ces parties non déduites du dogme, obtenues par induction à partir de l'expérience, la lumière de la révélation intervient pour transfigurer par une vue chrétienne la simple vision naturelle. Le maître spirituel devra toujours à travers le visible voir aussi l'invisible ; par delà le phénomène et ses lois empiriques ses relations à la Providence, à la foi, au salut, à Dieu comme auteur et fin de tout. Le croyant doit s'étudier autant que quiconque à voir les choses telles qu'elles sont, et pour cela se rappeler qu'elles ne sont pas seulement ce qu'elles sont (cette science-là, les anciens l'appelaient la science simple ou pragmatique), mais qu'elles ont aussi une raison d'être, un sens caché, une « vocation » supérieure, dans l'ensemble du plan providentiel, salvifique et sanctificateur. (Ce que les anciens appelaient leur *logos*). En d'autres termes : il n'y a pas de science profane, parce que tout doit servir à la finalité de l'être spirituel ; il n'y a de profane que ce que nous profanons. Et c'est profaner les choses y compris les maladies physiques ou psychiques, que de ne pas les intégrer elles aussi dans la synthèse de la foi. La doctrine spirituelle ne se composera donc pas pour une part de déductions théologiques, et pour une autre part de simples inductions scientifiques ; mais ces dernières elles aussi baigneront dans la lumière du révélé. Non seulement « nemo se abscondit a calore eius » ; mais « nihil se abscondit ».

3. Cependant, si la spiritualité dépend tout entière du dogme, et du dogme tout entier, cette dépendance aura des degrés. Par rapport à la rectitude de la doctrine spirituelle il y a une hiérarchie des dogmes. Les plus importants seront sans doute, comme pour la foi elle-même, ceux qui regardent les trois personnes de la sainte Trinité : la *theologia* proprement dite des anciens ; ensuite les missions du Verbe et de l'Esprit, la christologie et la pneumatologie : l'*oeconomia* des anciens ; toutes vérités pour lesquelles l'Eglise a lutté pendant des siècles. Errer sur la divinité du Saint-Esprit, c'est compromettre la sanctification-déification, but de toute vie chrétienne. Une erreur au sujet de l'union hypostatique, soit dans le sens monophysite, soit

dans le sens nestorien, aura pour conséquence logique et inévitable une erreur correspondante sur la nature de *notre* union à Dieu, puisque celle-ci doit être conçue comme une participation à celle-là. Et encore : la divergence sur la procession du Saint-Esprit *ex Patre Filioque* ou *ex Patre solo* peut-elle manquer d'entraîner des différences notables entre spiritualité catholique et spiritualité byzantine, encore que ce ne soit pas là pour tous les byzantino-russes un dogme, mais seulement un *theologoumenon*? Et ainsi de suite. Nous arrêtons là ces questions, parce que les remarques que nous allons faire se rapportent à ces parties essentielles du dogme. Nous ajouterons seulement à la fin une note concernant non plus le dogme en soi, mais deux différentes manières de l'envisager.

II

Les lignes ci-dessus suffisent pour donner raison à ce moine de l'Athos qui m'écrivait un jour des reproches pour avoir admis qu'un hérétique puisse avoir une belle doctrine spirituelle. Il faisait cette réflexion à propos d'un article paru ici-même (2) : le Cardinal A. Mai, croyant publier un écrit d'un auteur catholique sur la contemplation, l'avait fait précéder de quelques phrases très élogieuses. Et voilà que le catholique en question se révèle monophysite. Ses idées cesseront-elles d'être justes à partir du moment où nous sommes mieux renseignés sur son identité? Mon ami hagiorite oubliait que dans son église à lui la même pièce avait trouvé des traducteurs et des admirateurs bien avant le cardinal Mai ou le continuateur de celui ci, le P. Cozza-Luzi.

Des hérétiques, avérés tels, qui deviennent maîtres de vie spirituelle, et très grands maîtres, dans des communautés chrétiennes qui condamnent leurs erreurs théologiques sans rien trouver à leur reprocher au point de vue ascétique et mystique, c'est là une aventure arrivée fréquemment en chrétienté. Byzance n'y est pas seule à revendiquer pour soi le privilège de l'orthodoxie. Nestoriens, monophysites, arméniens s'arrogent le titre d'orthodoxes

(2) *Contemplation et Sainteté. Une mise au point par Philoxène de Mabboug*, RAM, tome XIV, 1933, p. 171-195.

par opposition à ceux qui ont sur un point quelconque un credo différent. Et partout c'est une orthodoxie chatouilleuse : les ascètes même, qui poussent l'humilité jusqu'à se reconnaître les plus honteux défauts, se rebiffent toujours contre le reproche d'hérésie (3). Et cependant c'est parmi ces ascètes que des auteurs hérétiques trouvent des traducteurs, et grâce à eux des lecteurs enthousiastes.

Mais avant de parler de traductions, la littérature grecque nous fournit des exemples illustres : à partir du sixième siècle, Origène reçoit l'épithète d'impie chaque fois que s'écrit son nom. D'aucuns pensent encore aujourd'hui que l'église byzantine a rejeté l'esprit origéniste, surtout en mystique (4). Et cependant plus on étudie la spiritualité byzantine, plus on se persuade du contraire (5). Denys aurait pu supplanter Origène, en substituant à l'intellectualisme et à la gnose origénistes l'apophatisme et l'extase; mais ceux-là mêmes qui ont le plus de sympathie pour Denys et pour ses commentateurs, sont obligés de convenir (s'ils connaissent l'histoire), que, malgré saint Maxime, « vainqueur, en Orient et en Occident, demeura en fin de compte Origène (6) ».

Evagre le Pontique, « impie » à l'égal d'Origène, continua néanmoins comme lui à exercer une influence consi-

(3) Cf. *Apopht. Patrum*, Agathon n. 5, PG 65. 109 C. Le monophysite Isaïe interdit à ses disciples de discuter avec des hérétiques ou de lire des livres réputés hérétiques (*Logos* 4, n. 6, Augustinos, p. 22 sv.).

(4) W. Lossky, *Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 30.

(5) Cf. entre autres G. Bardy, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Paris, 1935 ; et l'excellente thèse de St. Tavares Bettencourt, OSB, *Doctrina Ascetica Origenis*, Rome, 1945.

(6) H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner. Höhe und Krise des griechischen Weltbilds*, Freiburg im Breisgau, 1941, p. 46 ; il faut lire aussi *ibid.* p. 354 ss., et, du même auteur *Die Gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, Freiburger theologische Studien, Heft 61. Ce livre est résumé (par l'auteur lui-même), dans un prospectus donné à la fin du *Kosmische Liturgie*. Voici quelques lignes : « Nous assistons à ce spectacle stupéfiant : après les coups de massue, apparemment mortels, des conciles, l'immortel « hérétique » d'Alexandrie ressuscite au beau milieu des écrits du plus orthodoxe des Pères avec tout son radicalisme spiritualiste, pour dominer dorénavant, sans être nommé, le domaine de la mystique orientale... »

dérable. Son nom cède la place à d'autres, à celui de saint Nil en particulier (7), en tête de différents ouvrages de sa main, et nous trouverons souvent ce camouflage; mais suffit-il d'un mensonge pour qu'un enseignement hérétique devienne orthodoxe? On pourrait observer qu'Origène a été expurgé, et que d'Evagre on a supprimé (ou moins en grec) les parties suspectes, selon la recommandation ou la concession de saint Barsanuphe et de saint Jean le Prophète (8). Origène a été de fait expurgé, surtout à l'usage des latins par la version de Rufin ; pas assez cependant pour que nons ne retrouvions pas aujourd'hui encore chez lui l'origénisme proprement dit (9), et le subordinatianisme (10), et « une attitude qui n'est pas foncièrement apophatique (11) ». Quant à Evagre, sans compter le grand usage fait de ses écrits par des spirituels de langue grecque

(7) M. J. Muyldermans, *Le Muséon*, tome LVI, 1943, q. 77-119, vient d'apporter une nouvelle preuve de ce fait que saint Nil (prédestiné à cela par son nom de fleuve) a entraîné dans son courant des masses de choses qui ne lui appartiennent pas. Dans une liste de onze écrits attribués à Nil dans la version arménienne, cinq sont probablement de lui, cinq viennent d'autres auteurs que le sagace professeur de Louvain a identifiés ; le onzième est le *de Oratione*. Par là tombe l'espoir de trouver dans la version arménienne un argument contre l'attribution de ce traité à Evagre. M. J. Muyldermans s'occupera sans doute une autre fois de la notc qui se lit en arménien, dans les *Vitae Patrum*, vol. II, Venise, 1855, p. 700 : « Au bas d'un vieux manuscrit il est dit au sujet de Nil que le nom de ce saint Père était Philoxène, et que c'est à cause de l'abondance de sa parole qu'il reçut comme surnom le nom du fleuve Nil ». Il faudra rapprocher de ce renseignement l'épigramme de l'*Anthologie Grecque*, édition Stadtmüller, I, p. 26, n. 100 ; et la note marginale du manuscrit syriaque *Addit.* 14, 601, folio 95 b où ee Nil-Philoxène est « un moine égyptien ».

(8) Nicodème l'Hagiorite, Βίβλος ψυχωφελεστάτη περιέχουσα ἀποκρίσεις... Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου, Venise, 1816, lettres 606-614, p. 292 ss. PG. 86, 892-961 et PG. 88, 1812-1821.

(9) Cf. par ex. W. Bousset, *Apophthegmata*, Tubingen, 1923, p. 292-294. G. Bardy, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De Principiis d'Origène*, Paris, 1923, p. 133-153 ; M. Rauer, *Origenes Werke*, IX, p. XIX.

(10) Cf. A. Lieske, SJ, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*. Munster in W., 1938, p. 164 sv.

(11) W. Lossky, *Essai...*, p. 30.

tels que saint Maxime (12) et Théodore d'Edesse (13); nous verrons son influence rentrer à Byzance, par la grande porte, sous un déguisement qui le cache encore aujourd'hui aux yeux de plusieurs : d'où il advient que la pensée de ce « réprouvé de Dieu (14) » soit donnée parfois comme la plus pure expression de l'orthodoxie.

Plus extraordinaire encore est l'histoire de Macaire, du pseudo-Macaire faut-il dire maintenant, qui s'appelle probablement de son vrai nom Siméon de Mésopotamie (15). Rarement a été faite, pour l'histoire de la spiritualité, et pour la dépendance de celle-ci à l'égard du dogme, découverte aussi sensationnelle que celle de Dom Villecourt (16). Chez certains Orientaux c'est de l'indignation, non pas contre la supercherie antique, mais contre l'audace des historiens (17). Rien ne prévaut cependant contre un fait, et c'est que des propositions condamnées par un concile comme extraites d'un ascéticon hérétique, se trouvent dans les Homélies Spirituelles. Et ce n'est pas le plus étonnant; le scandale consiste surtout en ce que depuis des siècles des âmes chrétiennes se nourrissent, se délectent de ces « homélies »; que des érudits les scrutent à la loupe, aussi bien

(12) M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime*, RAM, XI, 1930, p. 156-184, 239-268, 331-336.

(13) Cf. dans la Table onomastique de M. Viller (note précédente), au nom de Théodore d'Edesse.

(14) Jean Climaque, *Scala Paradisi*, XIV, PG. 88, 865.

(15) W. Strothmann, *Die arabische Makariustradition*, Göttingen, 1934, et H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien*, Leipzig, 1941.

(16) L. Villecourt, *La date et l'origine des « homélies spirituelles » attribuées à Macaire* : *Compte rendu des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, Paris, 1920, p. 250-258.

(17) V. Arséniev, dans *Der Christliche Osten. Geist und Gestalt*, Regensburg, 1939, p. 173 ss. W. Völker, *Theologische Literaturzeitung*, 1943, p. 136, qualifie ces protestations d'Arséniev de « instinktiv und temperamentvoll ».

chez les Russes (18) que chez les Latins (19), et que nul ne se soit jamais douté de la présence de ces hérésies dans ce livre tenu universellement pour admirable. Et pourtant les propositions anathématisées qu'il contient se lisaient fidèlement rapportées, d'après le concile, chez le docteur commun, saint Jean Damascène (20). Il a fallu attendre jusqu'au dix-huitième pour qu'un grec, Néophyte le Kavsokalyvite les reconnaisse chez « Macaire », et en conclue au caractère messalien de celui-ci (21). Encore le manuscrit de Néophyte n'a-t-il attiré l'attention de personne, avant 1924, quatre ans après la communication de Dom Villecourt sur « la date et l'origine des homélies spirituelles attribuées à Macaire ». Cependant « aujourd'hui la critique a fait sienne la thèse du messalianisme du pseudo-Macaire... Le récent travail de F. Dörr a déterminé encore plus exactement les relations entre le pseudo-Macaire et Diadoque, de sorte que, sur le caractère messalien de l'un et sur le caractère antimessalien de l'autre, il ne peut y avoir de doute» (22). Bien sûr, il y a des explications à cette longue ignorance (23), mais il restera toujours que des erreurs

(18) Chez les Russes par exemple A. A. Bronzov, *Le Bienheureux Macaire l'Egyptien, sa vie, ses œuvres, sa conception morale*, Saint-Pétersbourg, 1899 ; du même, *Quelques données pour caractériser la conception morale du B. Macaire l'E.*, Saint-Pétersbourg, 1900 ; ou la série d'articles de I. V. Popov : *« Justification mystique de l'ascétisme dans les œuvres du B. Mac. l'Eg. »*, dans le *Bogoslovsky Vestnik*, nov. 1904. p. 537-565, janvier 1905, p. 28-59, ete. Il faut noter cependant que K. Popov, dans sa grande édition de Diadoque, Kiev, 1903, tome I, p, 438, note 1, avait déja remarqué la présence de certaines expressions messaliennes chez Macaire.

(19) En occident : J. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius' des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik*, Bonn, 1908. Dom Wilmart (RAM, 1920, p, 362, note 1) dit que cet ouvrage est « le meilleur commentaire qu'on puisse souhaiter de la doctrine des homélies ». L'auteur ignore cependant le messalianisme de Macaire que D. Wilmart affirme.

(20) *De Haeresibus* VI, n° 80, PG 94, 729.

(21) Voir la note de K. Dvovounioutis, dans Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, 1re année, Athènes, 1924, p. 86-92.

(22) M. Viller und K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg im Br., 1939, p. 228.

(23) Tout s'explique, en offet, sans maudire les historiens ni ana-

théologiques affirmées ou présupposées n'ont pas empêché de nombreuses générations de chrétiens de chercher et de croire trouver chez le pseudo-Macaire la nourriture spirituelle la plus saine.

Il y a mieux encore. Le messalianisme était une hérésie aux formes multiples et souvent insaisissables. Nous commençons seulement à le découvrir. Pour le dire en passant, je crois qu'il nous réserve encore des surprises (24). Il en va tout autrement des hérésies christologiques : nestorianisme et monophysisme. Plus encore qu'Origène et à plus juste titre, Nestorius est, pour les orthodoxes, l'impie, l'impie par excellence, parce qu'il s'est attaqué à ce que la piété chrétienne avait de plus tendrement aimé : la Mère de Dieu. Dès lors, de chez les Nestoriens peut-il venir quelque chose de bon ? En mystique surtout ? Que deviendra *notre* déification si l'*humanation* du Verbe se réduit à une relation morale entre deux personnes, une divine et une humaine ? Car, saint Maxime répète que l'ἐνανθρώπησις du Verbe est le gage et la *mesure* de notre θέωσις (25). Le Verbe s'est fait chair, ἵνα γένωμαι τοσοῦτον θεός, ὅσον ἐκεῖνος ἄνθρωπος (26). Il semble donc que les orthodoxes byzantins dussent avoir sur ce point une sensibilité particulièrement délicate qui leur ferait rejeter à priori tout emprunt aux nestoriens, déceler à coup sûr le venin, même dissimulé, dans les écrits de cette provenance. Le critère : « un hérétique ne saurait avoir une belle doctrine spirituelle », vaut

thématiser à titre posthume les admirateurs de « Macaire » ; cf. I. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme*, Orientalia Christiana Periodica, vol. I, 1935, p. 328-360.

(24) Les messaliens, prédicateurs ambulants par profession, portèrent très loin leurs doctrines et leurs méthodes, surtout lorsque la hiérarchie orthodoxe et nestorienne les pourchassa. L'époque de leur grande diffusion coïncide avec les débuts du mahométisme. Un de leurs plus vigoureux adversaires, le nestorien Babaï le Grand, est exactement contemporain de Mahomet. Si celui-ci, comme tout le monde l'admet, a été en relations avec des chrétiens, et d'étranges chrétiens, il y a toutes chances que ce fussent des messaliens. Le sujet vaudrait la peine d'être traité par un islamisant.

(25) *Quaest.. ad Thalassium*, 22, PG 90, 321 D ; cf. col. 637 D, 725 C, et souvent.

(26) Greg. Naz., *Or. theol. 3 De Filio*, c. 19, expliqué par Maxime, *Ambigua*, PG 91. 1040.

plus que pour tous autres pour ces adversaires de la Théotocos et de l'unité du Christ. Et lorsque nous lirons au sujet d'un « Père » des éloges nonpareils, viendra-t-il à l'esprit de personne de le soupçonner de si affreuse hérésie?

Nul écrivain mystique n'a été plus magnifiquement loué que « saint Isaac le Syrien ». Même chez les Latins d'ailleurs, où il a été confondu avec l'Isaac dont parle saint Grégoire le Grand dans ses Dialogues (27); ce qui a permis au vieux traducteur italien (28) d'en appeler aux vertus de l'auteur pour donner à ses *dits* toute leur autorité : « Conciosiacosachè ogni autorità de' detti sia vana, se'l merito del dicitore sia sostratto : per tanto, innanzichè noi scriviamo le lucenti, e sacre parole del famoso, e singulare uomo di somma santità, e continenza, Abbate Isaac di Siria, cioè il suo Libro, bello, e dilettevole, per nobile, e ben ornato parlamento, e con suo ingegno compilato, e ornato; nel quale son informati i servi di Dio utilmente delle virtudi necessarie, massimamente coloro, i quali eleggono vita solitaria; non crediamo che sieno da passare con silenzio le sue virtudi e miracoli... » (29). Suit le récit de saint Grégoire. Cette identification de l'écrivain spirituel syrien avec l'ermite de Spolète a été connue aussi des Russes, grâce à Dimitri de Rostov, qui a inséré le récit de saint Grégoire, d'après les *Acta Sanctorum*, dans son Martyrologe (30), au 12 avril. Depuis, les *Tchtenia Miniei* le répètent; par contre la notice qui précède la version russe d'Isaac, au 2e volume de la Dobrotoloubie (31), est

(27) Livre III, chap. 14.

(28) *Collazione dell' Abate Isaac e Lettere del Beato Don Giovanni Dalle Celle monaco Vallombrosano e d'altri*. In Firenze... MDCCXX, Prefazione p. V : « Fu quest' Opera transportata nel volgar nostro, per quanto si stima, nell' età di Dante, o in quel torno, ed è ripiena di belle voci, e di elocuzioni, e forme di dire pure, e native, e semplici quali a quell' età si convenivano... »

(29) *Ibid.*, p. XXVII.

(30) *Saint Dimitri, Métropolite de Rostov*, Moscou, 1849 (en russe), p. 172. Je dois cette référence au P. A. Raes, professeur de liturgie à l'Institut Pontifical Oriental.

(31) « *Philocalie en traduction russe, complétée* », Moscou, 1884, tome 2, p. 690. L'évêque Théophane de Tambov, devenu reclus au mo-

tirée d'Assemani, *Bibliotheca Orientalis* (32). Les grecs n'ont pas commis la même confusion entre l'auteur ascétique traduit par Abramios et Patricios de Saint-Sabbas et et l'Isaac des Dialogues. L'éditeur, l'hiéromoine Nicéphore Théotokis, y contredit expressément, avec des arguments d'ailleurs en partie erronés (33). Mais leur admiration pour les écrits d'Isaac n'en a pas diminué. Elle n'a fait que grandir avec les siècles. Le grand nombre de manuscrits contenant ses œuvres suffirait à le prouver (33 a).

Isaac s'est imposé aux moines de langue grecque à cause de la réputation qu'il avait chez les Syriens. J. B. Chabot rapporte quelques-unes des « laudatoria epitheta quae eius nomini adduntur in syriacis libris, ubi vocatur : « Maximus sapientum », « vir magnus et praestans », « pius, praestans, spiritualis et sanctus perfectus », « magister et doctor omnium monachorum portusque salutis universorum » etc. » (34). L'édition grecque de N. Théotokis débute par un Ἐπίγραμμα περὶ σιωπῆς καὶ ἡσυχίας que Chabot estime de peu postérieur à l'époque des traducteurs, et fait par un moine basilien. L'auteur de cet « épigramme » affirme en effet que les écrits d'Isaac sont de même valeur « que tous les *ascetica* de notre grand et très divin Père Basile », comme s'en convaincra quiconque les lira avec intelligence. « Leur utilité est non seulement variée, mais savoureuse et salutaire et profitable aux débutants, aux moyens et aux parfaits » (35). Citons encore un passage : « Il est très grand, mes frères, cet homme tout saint, non seulement par sa vigoureuse pensée spirituelle, mais aussi, je l'affirme, par sa vie magistrale et salutaire, bien qu'il ait paru dans ces

nastère Vychensky, élargit beaucoup la *Philocalie* grecque, en y insérant des auteurs tels que Théodore Studite, Isaac de Ninive... C'est un des signes de la fidélité russe à une tradition spirituelle plus large que celle, très éclectique, des palamites.

(32) I. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*. 1, p. 444 sv.

(33) Préface, p. VI sv. Théotokis tire surtout argument de la lettre d'Isaac à Syméon le Thaumastorite ; mais cette lettre n'est autre que celle de Philoxène de Mabboug à Patrice d'Edesse.

(33 a) Voir Chabot (note suivante), p. 61

(34) J.-B. Chabot, *De S. Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina*, *Lovanii* MDCCCXCII, p. VII.

(35) Théotokis, p. κα'.

derniers temps, beaucoup plus tard que nos grands ancêtres les premiers de nos saints Pères, saint Antoine le mondial (παγκόσμιος). Arsène, Ammonios, Palamon, Pachome et Paphnuce. Encore que par le temps il soit de beaucoup postérieur à ceux-ci, il ne leur est pas inférieur pour la conduite et pour la vie... Il s'avère incomparable, comme la vérité l'établit, cet égal des anges, ce tout-intelligent, ce tout-sage, connaisseur accompli de toute l'Ecriture ancienne et nouvelle, et profane, comme ses écrits et ses enseignements en convaincront les lecteurs judicieux » (36). Et c'est une cascade de superlatifs élogieux pour l'homme. Quant à la doctrine, non seulement elle vaut celle de saint Basile : elle est divine, d'une vérité indéfectible, aussi bien au sujet de l'ascèse que de la plus sublime contemplation (37), etc. Les copistes à leur tour se sont pris d'un enthousiasme qui a excité leur verve poétique. Tel celui que Cozza-Luzi appelle le moine Tacha (38) et qui, achevant en 1460 le codex Barberini, V, 5, y va de sa pièce de vers : « Ce livre est une grande merveille... » (39).

Plus d'un siècle avant cette date, Isaac avait reçu un suffrage autrement autorisé que celui du moine « Peut-être ». L'initiateur du mouvement qui devait aboutir au triomphe du palamisme, Grégoire le Sinaïte, donne à ses disciples ce conseil : « Lis toujours ce qui regarde la contemplation et l'oraison, tels Climaque, saint Isaac, saint Maxime, le Nouveau Théologien et son disciple Stéthatos, les Sinaïtes Hésychius et Philothée et autres écrits de ce genre. Quant aux autres, laisse-les encore de côté, non pas qu'ils soient à rejeter mais parce qu'ils ne contribuent pas

(36) *Ibid.*, p. κζ'.

(37) *Ibid.*, p. κ' sv.

(38) A. MAI, *Nova Bibliotheca.* VIII, III, p. 188. CHABOT, p. XI : « Quidam monachus Tacha nomine » ; cf G. BICKELL, *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter*, Kempten, 1874, p. 276 : « der Mönch Tacha ». Ces savantes gens ont oublié la règle apprise en cinquième : Κῦρος ὁ βασιλεύς. Leur moine Tacha, c'est le moine « Peut-être » : « Priez aussi pour moi qui suis *peut-être* un moine » ; ἐμοῦ τοῦ τάχα μονοτρόπου.

(39) CHABOT, *l. c.*, p. XI.

au but » (40). Voici donc Isaac au rang des classiques de l'hésychasme, et non plus seulement l'égal de saint Basile qui est parmi les « autres », pour Grégoire le Sinaïte comme pour la Philocalie (41). Quant à Syméon le Nouveau Théologien et Nicétas Stéthatos, ils ont fait mieux que de recommander Isaac, ils l'ont utilisé. L'originalité, la nouveauté du Nouveau Théologien s'explique pour une part qui reste à déterminer (42) par l'influence du Syrien dont il est le premier à exploiter les richesses, sans le nommer jamais. Au onzième siècle Isaac eut encore le grand honneur d'être admis par Paul Evergétinos dans sa grande « *Synagogè* des paroles et enseignements inspirés des saints Pères théophores » (43). Il prend par là rang parmi les plus illustres maîtres du *Geronticon*, avec les Ephrem, les Grégoire Dialogos, etc...

L'autorité d'Isaac était donc bien établie chez le byzantins, surtout à partir du quatorzième siècle. Les Russes ne pouvaient que le recevoir avec la même faveur. Kornélij († 1538) le cite deux fois dans l'*Oustav* (Constitution) de son monastère (44) ; deux fois aussi Joseph de Volokalamsk († 1515) (45). Mais surtout Nil Sorski, étant donné sa spiritualité de tendance hésychaste fait souvent appel à saint Isaac :

(40) Grégoire le Sinaïte, *De quietudine et duobus modis orationis*, 11, PG 150, 1324 D.

(41) La *Philocalie* grecque ne connaît ni saint Basile ni saint Théodore Studite ; ce qui ne prouve pas, évidemment « qu'ils soient à rejeter », mais cela prouve que la « Grande Chrestomathie spirituelle », comme aime à l'appeler N. Arséniev, ne suffit pas, dans sa teneur grecque, à représenter la tradition, même la plus essentielle.

(42) Cf. en attendant les indications données dans mon *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient Chrétien*, Rome, 1944 (*Orientalia Christiana Analecta*, vol. 132), p. 62, 148, 161 sv., 165, 193, 196.

(43) Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν... Constantinople, 1861 : il y a là une cinquantaine de passages, dont la longueur va depuis quelques lignes jusqu'à quatre colonnes in-folio.

(44) *Description historique et statistique du monastère Kornilievo-Komelsky, établie en l'année 1852*, Vologda, 1855 : l'*Oustav ou Règle*, p. 23-55 ; les citations d'Isaac, p. 45 et 46 (en russe).

(45) D'après l'édition de la version slavonne d'Isaac, faite par Païsij Velitchkovsky, Moscou, 1854, p. XX. D'après N. A. Boulgakov, *Le B. Joseph de Volokalamsk*, Saint-Pétersbourg, 1865, p. 197, note 252 (en russe), l'Oustav de Joseph de V. n'avait pas encore été imprimé alors.

« les autres Pères sont d'accord avec lui » (46). Je ne sais quand fut faite la version slavonne dont s'est aidé Païsij Vélitchkovskij. J. V. Kirêevskij affirme qu'elle existait au douzième siècle (voir ci-après). Païsij en fait une nouvelle en 1787 : c'était le temps où Nicodème l'Hagiorite travaillait à la rénovation de l'hésychasme (47). Nous avons déjà dit que la *Dobrotoloubie* russe (48), amplification considérable de la *Philocalie* grecque, reçut Isaac et contribua par là à la diffusion de ses écrits.

Passons sur d'autres témoignages flatteurs que nous pourrions recueillir. Un seul suffira pour montrer que la gloire d'Isaac n'a fait que grandir jusqu'à nos jours. J. V. Kirêevskij (1806-1856) écrit en 1838 dans « En réponse à A. S. Khomjakov » : « La Russie n'a brillé ni par les arts, ni par de savantes inventions, n'ayant pas le temps de se développer sous ce rapport de façon indépendante, et n'acceptant pas une culture étrangère fondée sur une vue mensongère et par suite ennemie de son esprit chrétien. Mais en revanche, chez elle s'est conservée la condition première d'une culture authentique, ayant seulement besoin de temps et de circonstances favorables; chez elle s'est concentré et a vécu ce principe organique du savoir, cette philosophie du Christianisme qui seule peut donner une juste base aux sciences. Tous les saints Pères grecs, sans exclure les écrivains les plus profonds, ont été traduits et lus et recopiés et appris dans la quiétude de nos monastères, ces saints embryons d'universités qui ne sont pas venus à terme. Isaac le Syrien, les plus profondément pensés d'entre tous les écrits philosophiques, se trouve de nos jours encore dans des manuscrits du onzième et du douzième siècle. Et

(46) Edition de Saint-Pétersbourg, 1852 (slavonne), p. 61, 68, 92, 96, 98, 101, 104, 113, 124, 133, 149, 154, 170, 196, 197 (pagination en lettres slaves).

(47) Cf. la Préface de la *Philocalie*, où il est dit que la pratique de l'oraison hésychastique est entièrament délaissée, faute de livres en particulier ; mais maintenant, grâce à la libéralité du Seigneur Jean Mavrogordatos, voici un livre qui est, « pour le dire en peu de mots, l'instrument même de la déification » (Edition d'Athènes, 1893, tome 1, p. δ').

(48) *Supra*, note 2.

ces monastères on été en contact vivant et ininterrompu avec le peuple. A quelle illumination dans notre classe inférieure ne sommes-nous pas en droit de conclure de ce simple fait? » (49).

Cent ans après, N. Arséniev rappelle (sans référence) et approuve ce jugement (50). Ce qu'il y a de plus notable, c'est moins l'énormité de l'éloge décerné à Isaac, que l'affirmation de l'étendue de son influence. A cette influence, Kirêevskij a donné un nouvel essor ; car, la « Réponse à Khomjakov », intitulée ailleurs « Deux voies de culture » (51). est le manifeste même du slavophilisme. Les Russes ont fait à Isaac la part plus belle que ses propres compatriotes et coréligionnaires. Chez ceux-ci l'opposition n'avait pas manqué : un certain Daniel, peut-être Daniel de Toubanitha (52), évêque de Tahal, s'était posé en adversaire d'Isaac. La discussion semble avoir porté non sur l'orthodoxie, mais sur l'utilité des écrits. Le Métropolitain Yohana ben Barsi, au rapport d'Ibn-as-Salt, avait tranché ainsi le débat: « Mar Isaac parle la langue du ciel, et Daniel celle de la terre ». Mais il ajouta : « La doctrine d'Isaac ne convient qu'à l'élite des moines qui vivent dans la solitude de leurs cellules et qui s'adonnent à la prière » (53). Aussi « les moines décidèrent-ils à l'unanimité d'interdire la lecture de ses livres aux personnes incapables de les comprendre. Cette décision est raisonnable, car la manière de traiter l'élite des hommes ne convient pas au vulgaire » (54). Sage application d'un vieux principe bien souvent rappelé entre autres par le maître par excellence d'Isaac, Evagre le Pon-

(49) *Collection complète des œuvres de I. V. Kiréevsky*, en deux tomes; sous la rédaction de M. Gerschenzon (en russe). Moscou, 1911, t. 1, p. 118 sv.

(50) Dans la Revue allemande *Kyrios*, 1936, p. 242.

(51) Cf. les *Travaux de l'Académie Spirituelle de Kiev*, 1864, tome 1. p. 399 (en russe).

(52) Voir A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 207.

(53) Paul Sbath, *Traités religieux, philosophiques et moraux, extraits des œuvres d'Isaac de Ninive (VIIe siècle) par Ibn-as-Salt (IXe siècle)*, Le Caire, 1934, p. 54, nº 74 (en arabe).

(54) *Ibid.*, nº 73.

tique (55). Mais depuis Grégoire le Sinaïte une opinion différente a fait oublier cet adage d'antique sagesse. Une dissertation anonyme, « éditée par Korablev et Siriakov » en 1874, après avoir rappelé l'affirmation de Kirêevskij pour lui donner raison, présente Isaac comme le premier moraliste chrétien complet. « Les écrits de saint Antoine se distinguaient par leur brièveté et par des préceptes plutôt généraux sur la vie chrétienne (56) ; les écrits de saint Macaire l'Egyptien par la sublimité de la contemplation, attingible seulement au petit nombre ; les écrits de saint Basile le Grand qui s'occupe de l'organisation des monastères, décrivent plutôt la vie extérieure des ascètes ; les écrits éthico-ascétiques des autres décrivent tantôt un côté tantôt un autre de la vie morale. Il manquait un ouvrage dans lequel non seulement le religieux (57), mais aussi chacun des chrétiens pût trouver pour soi une direction plénière et universelle de la vie morale et chrétienne, pût voir le chemin par où aller réellement et peu à peu, par les degrés de la perfection morale, aussi haut qu'il est possible à l'homme d'aller en celle-ci ; pût avoir sur la vie chrétienne un guide et un enseignement pratique contrôlé par l'expérience et mis par écrit selon cette expérience. Cette lacune a été comblée par saint Isaac le Syrien » (58). Il faut encore citer quelques lignes prises dans la conclusion de cette dissertation : non seulement Isaac est le docteur universel, mais toujours actuel : « Enfin (c'est la quatrième caractéristique), l'enseignement de saint Isaac est sous tous les rapports orthodoxe, conforme à la révélation, à l'enseignement de l'Eglise et à la saine raison » (59).

En résumé : saint Isaac le Syrien est le plus grand des

(55) Cf. par ex. mon *Commentaire* du *de Oratione*, chap. 117, dans RAM. tome XV, 1934, p. 148.

(56) Une note renvoie à la pièce intitulée « *De l'éthique humaine et de la vie vertueuse* », attribuée à saint Antoine dans la *Philocalie* ; cf. ma note dans *Orientalia Christiana*, vol. XXX, fasc. 3, p. 212-216 : *Un écrit stoïcien sous le nom de saint Antoine Ermite.*

(57) « Podvijnik », mot russe dont il est difficile de trouver l'équivalent exact ; c'est ici l'ascète de profession.

(58) *La doctrine morale de notre saint Père Isaac le Syrien*, *édition de Korablev et Siriakov*, Saint-Pétersbourg, 1874, p. 9 (en russe).

(59) *Ibid.*, p. 158.

mystiques, le plus profond des philosophes, le docteur universel, plus que tout autre actuel, et, autant que tous autres, orthodoxe.

Or, Isaac de Ninive a été tout bonnement nestorien et évêque nestorien. J. B. Chabot, après avoir tâché de son mieux, dans sa thèse de doctorat (60), à le défendre des soupçons qui pesaient sur lui, a été obligé de reconnaître le fait historique indéniable, quand il eût trouvé le document que nous allons citer (61). L'illustre P. Bedjan qui n'aurait pas demandé mieux que de pouvoir vénérer en saint Isaac, son compatriote, un maître de foi catholique, confesse cependant ingénûment : « Il est avéré qu'Isaac de Ninive était nestorien : la tradition et le ton même de ses écrits en témoignent suffisamment. Alors comment s'expliquer que les Monophysites l'aient regardé comme un des leurs, et les Catholiques comme un des Pères de leur Eglise? (ajoutons : et les Byzantins comme... *confer supra*). Ce que j'ai découvert de plus certain, c'est que les jacobites ont falsifié quelques passages du livre afin de le rendre inoffensif aux lecteurs de leur secte. Avec le temps, Isaac de Ninive passa pour un orthodoxe, et son nom fut confondu tantôt avec Isaac d'Antioche, tantôt avec un autre Isaac, monophysite » (62).

Honnêtement il devait y avoir chose jugée. Cependant, devant certaine persévérance à ignorer la vérité historique, — phénomène que rend seule possible la séparation obstinée entre l'érudition et la piété, — nous sommes excusables de produire les deux documents principaux, publiés, le premier par J. B. Chabot et derechef par P. Bedjan (63), le second par Mgr I. Rahmani.

(60) Cf. *supra* note 34 ; la défense de l'orthodoxie d'Isaac au paragraphe III, p. 19-26.

(61) L'ouvrage d'Isho'denah de Basra, édité par J.-B. Chabot sous le titre fourni par 'Abdisho' de Nisibe (vois I. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, III, I, p. 196) de *Le Livre de la Chasteté*, dans *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, t. 16, p. 225-291.

(62) F. Bedjan, *Mar Isaacus Ninivita*, etc., Paris-Leipzig, 1909, *Avant-Propos*, p. IV sv.

(63) *Liber Fundatorum Monasteriorum in Regno Persarum et Arabum*, Paris-Leipzig, 1901.

1° Le premier document est tiré d'un ouvrage historique syriaque, publié et traduit par Chabot, sous le titre de « Le livre de la chasteté », et par Bedjan sous le titre plus exact de « Liber Fundatorum monasteriorum in regno persarum et arabum ». Comme je n'ai pas sous la main la version de Chabot, je traduis le texte de Bedjan : N° 125, p. 508 : « Saint Mar Isaac, évêque de Ninive, qui se démit de l'épiscopat, et qui fit les livres sur la vie des solitaires. Il fut sacré évêque pour Ninive par Mar Georgios le Catholicos dans le monastère de Beth-Abe ; et après qu'il eut régi cinq mois la charge pastorale de Ninive, succédant à l'évêque Mosé son prédécesseur, il se démit de son épiscopat pour une raison connue de Dieu ; et partit demeurer dans les montagnes. Après que le siège eût été vacant quelque temps, fut sacré Sabrisho pour lui succéder, lequel lui aussi abandonna son épiscopat, et s'en fut comme anachorète aux jours du Catholicos Henanisho ; et il trépassa dans le monastère de Mar Shahin dans la région de Qardou. Après donc qu'Isaac eut quitté le siège de Ninive, il se rendit à la montagne de Matout qui entoure le pays de Beth-Houzayê, et il demeura dans la quiétude avec les anachorètes du lieu. Puis il fut dans le monastère de Raban Shabour, et il s'appliqua à l'étude des Ecritures divines si intensément qu'il fut privé de la lumière des yeux à force de lecture et d'austérité. Il fut initié aux mystères divins remarquablement et composa les livres sur la vie (sainte). Contre lui prit ombrage Daniel, évêque de Garmai (?) Bar-Toubanitha, à cause des sujets qu'il traitait. Quand il fut arrivé à une vieillesse avancée, il passa de cette vie temporelle et son corps fut placé dans le couvent de Shabour. Il était originaire de Beth-Qatrayê. Je pense que la jalousie s'éveilla contre lui de la part de ses concitoyens, comme (contre) (64) Joseph Hazzaya, Jean d'Apamée, et Jean de Dalyatha » (65).

2° Le second est tiré des *Studia Syriaca* de Rahmani : « Res gestae Patris Mar Isaaci, ubi ipsius patria indicatur,

(64) Tel doit être le sens, bien que littéralement on puisse traduire : « tels que Joseph, etc. » De fait les trois personnages nommés ont eu eux aussi à souffrir de la « jalousie ».

(65) P. Bedjan, *l. c.*, p. 508, n° 125.

eiusdem vita exhibetur, referturque quomodo, postquam Ninives episcopus factus fuerit, dignitatem abdicavit atque in coenobium recedens quinque conscripsit tomos de institutionibus monasticis (66). — Isaac iste Ninives episcopus ortum ducit a Cataraeorum regione, quae infra Indos est. Postquam in studium Ecclesiae librorum commentariorumque incubuerit monachus et praeceptor in sua patria constitutus est. Cum autem illam visitaret regionem Mar Georgius Catholicus, ipsum in regionem Beth-Aramaeorum secum adduxit, propterea quod consanguineus esset Gabrielis Ecclesiae interpretis. Porro Mar Isaac fuit consecratus in episcopum Ninives in coenobio Beth-Abensi : Propter vehemens autem ingenium ardentemque animum nonnisi quinque menses sustinere potuit in regenda illa dioecesi, rediitque ad solitudinem poscens a Papa (67) ut (*sic*) in solitudinem apud monachos in Huzitarum monte secederet. Porro cum fuerit lumine oculorum orbatus, fratres doctrinam eius exarabant, eumque alterum Didimum (*sic*) nuncupabant propter ipsius suavitatem docilitatem humilitatemque atque in loquendo lenitudinem. Nihil aliud autem manducabat praeter quam tres panes singulis hebdomadis, paucis adjectis oleribus, quin cibum coctum ullatenus gustaret. Quinque conscripsit tomos qui ad hodiernam diem celebrantur, quique redolent doctrinae jucunditatem. Sic testatur Mar Jozadak in epistola quam scripsit discipulo suo Busciro, qui degebat in coenobio Mar Saporis. Ait : « gratias Domino nostro persolvi pro cura, qua Mar Isaaci Ninives episcopi opera ad me miseris. Compertum mihi est te ita agendo in vita comparasse caelorum claves, utpote qui repleveris coenobium nostrum doctrina vivificante. Nos autem fatemur esse Mar Isaaci Ninives episcopi discipulos (*sic*, c'est-à-dire : Nous, nous faisons profession d'être disciples de Mar Isaac...). Ita ille, et in fine epistolae more Joannis episcopi ait : opera Mar Isaaci mihi sunt quasi validum fulcrum communiensque praesidium. Postquam autem senuerit Mar Isaac, mi-

(66) I. Rahmani, *Studia Syriaca*, fasc. I, Scharfa, 1904, p. 33 du texte syriaque, 32 de la traduction.

(67) Il ne s'agit pas du Pape, mais de Papa, métropolite nestorien d'Adiabène.

gravit ad Dominum eiusque corpus fuit reconditum in monasterio Mar Soporis (*sic*) ».

Isaac fut donc sacré évêque de Ninive par le patriarche nestorien Georgios ou Mar-Guiverguis qui eut le titre de Catholicos entre 660 et 680.

Il faut ajouter que copistes et traducteurs ne pouvaient ignorer l'hétérodoxie d'Isaac. A défaut de preuves extérieures, elle se trahissait au moins par les noms des auteurs qu'il citait. « Chez les nestoriens, écrit le P. P. Bedjan (68), le titre de Bienheureux Commentateur est donné à Théodore de Mopsueste, élève de Diodore de Tarse et maître de Nestorius. Les écrits de ces deux évêques, après leur mort, furent condamnés avec ceux du patriarche de Constantinople. Isaac les cite fréquemment, ceux de Théodore surtout, ordinairement sans les nommer. Mais ces souvenirs étant insupportables aux orthodoxes, ils n'ont pas reculé devant quelques falsifications et anachronismes pour s'en débarrasser ». Ils n'y sont pas allés par quatre chemins : laissant le texte tel quel, fût-il une citation *ad verbum*, ils ont remplacé « le Bienheureux Commentateur » par « un des docteurs », ou « le Père Martinianos », ou « un grand Ancien », ou « saint Mar Iwannis », ou « le bienheureux Cyrille ». Diodore de Tarse est devenu « Basile », ou « Paul de Tarse », ou « Denys d'Athènes » (69). Tout cela suivant la fantaisie des copistes non nestoriens : mais ils n'ont pas songé que leur divergence les trahirait un jour, ni que des manuscrits plus fidèles que les leurs conserveraient le texte primitif, comme « le célèbre manuscrit de Mardin » que le P. Bedjan a jugé à bon droit devoir prendre pour base de son édition. Que s'il nous est difficile de vérifier ces citations dans ce qui nous reste de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste, cela ne paraît pas non plus nécessaire. Il suffira de noter cette phrase de « Paul de Tarse » : « Comme dit le subtil en rhétorique et sublime en intelligence Paul de Tarse : De nourrir le corps en mollesse et plaisir, procure prompte-

(68) P. Bedjan, *Mar Isaacus Ninivita de Perfectione Religiosa*, Paris-Leipzig, 1909, Avant-propos, p. X.

(69) Le P. Bedjan donne le texte syriaque de ces « corrections », *l. c.* p. X-XI.

ment à l'âme une sensation de souffrance, et (par suite) la mort lui devient un tourment et elle reçoit le jugement de Dieu avec effroi » (70).

Cette première expurgation a été peut-être opérée par des copistes monophysites. Mais il restait d'autres hérétiques à éliminer ; avant tout le grand maître d'Isaac, « le sage parmi les saints », le « prince des gnostiques » (71), Evagre le Pontique, nommé seize fois, quatre fois plus que saint Basile qui est le plus favorisé après lui, sans compter un grand nombre de citations anonymes. Les monophysites n'avaient aucune raison de supprimer ce nom, tenu en grand honneur chez eux. Mais à la laure de saint Sabbas, le grand adversaire des origénistes (72), non loin du monastère où saint Barsanuphe (73) avait si vigoureusement combattu Evagre, les traducteurs Abramios et Patricios ne pouvaient, au neuvième siècle, conserver la mention de cet « impie », Citons A. J. Wensinck : (Dans la traduction grecque) « les noms des Pères de Scété paraissent sans exception ; de même les grands théologiens du quatrième siècle sont laissés à leur place, tels que par exemple Athanase, Basile, Ephrem ; et dans le seul passage où Denys (l'Aréopagite) se présente, son nom n'est pas supprimé. Evagre, par contre, qui est très souvent cité dans l'original, ne paraît jamais dans le texte grec. Il est ou bien omis ou remplacé par des noms tels que le bienheureux Marc (l'Ermite), ou le grand et divin Grégoire » (74).

Mais les idées n'ont pas été modifiées. Moyennant un simple changement d'attribution, on peut continuer à dire qu'un hérétique ne saurait avoir une belle doctrine spirituelle.

Rappelons brièvement, parce que nous en avons déjà

(70) BEDJAN, *l. c.* p. 285.

(71) *Ibid.*, d. 106 et 614.

(72) Sa vie par Cyrille de Scythopolis. éd. E. SCHWARTZ, Leipzig, 1939, dans *Kyrillos von Scythopolis*, p. 85-200. Noter p. 193 : « Quand ils voyaient dans la ville sainte un moine orthodoxe... ils l'appelaient Sabaïte ».

(73) Le monastère de l'Abbé Séridos entre Gaza et Ascalon.

(74) A. J. WENSINCK, *Mystic treatises by Isaac of Ninivch, translated from Bedjan's Syriac text*, Amsterdam, 1923, p. XVII.

parlé ici-même (75) que le nestorien Isaac, une fois devenu saint Isaac le Syrien, n'a pas seulement ramené sous divers déguisements l'origéniste Evagre, mais introduit aussi, en lui prêtant son nom désormais vénérable, le grand évêque monophysite Philoxène de Hiérapolis ou Xénaias de Mabboug. La lettre de celui-ci à Patrice d'Edesse (dont nous espérons éditer bientôt le texte syriaque dans la Patrologie Orientale), déclarée admirable par A. Mai, cardinal de la sainte Eglise Romaine qui croyait son auteur catholique, ne devient sans doute pas exécrable pour nous du seul fait que nous savons maintenant que cet auteur était hérétique ; pas plus que pour les byzantino-russes qui l'ont comblée d'éloges parce qu'ils la tenaient pour une œuvre de leur saint Isaac, elle ne peut perdre toute sa valeur, maintenant qu'elle s'avère d'origine monophysite et non plus nestorienne.

Un autre nestorien encore s'est glissé dans la littérature spirituelle gréco-russe sous le manteau de saint Isaac; c'est Jean de Daljatha, auquel appartiennent, dans l'Isaac grec, les chapitres 2, 7, 43, et 89. Les latins eux-mêmes les ont reçus par la même voie (76). Pour celui-ci, les monophysites ont été plus complaisants que ses coréligionnaires nestoriens, dont le Catholicos Timothée l'avait condamné en l'an 174 de l'hégire (77). Ce qui ne l'a pas empêché de devenir chez les chrétiens de langue arabe et éthiopienne le « cheikh spirituel » par antonomase. Il le méritait, à en juger entre autres par le chapitre sur « le renoncement au monde » : il y a là une des plus belles prières catanyctiques qui se puisse rêver; c'est comme un « Anima Christi » plus développé, d'une humilité et d'une tendresse incomparable (78).

Rappelons seulement pour mémoire une autre grande autorité spirituelle des temps anciens l'Abbé Isaïe. La *Phi-*

(75) Cf. *supra*, note 3.

(76) PG 86, dans le *De contemptu mundi* d'Isaac, les chapp. 28, 29, 53. Ce dernier a été ajouté aussi comme *Doctrina* XXIV aux Instructions de saint Dorothée; cf. *Orientalia Christiana Periodica*, vol. VI, 1940, p. 220 sv ; et J.-B. Chabot, *De S. Isaaci...*, p. 63, note 1, et 67, note 1.

(77) Isho'denah de Basra, éd. P. Bedjan, *l. c.*, n° 126, p. 511.

(78) Le texte grec chez Théotokis, p. 13 ss ; le latin PG 86, 857 C ss.

localie le compte à bon droit parmi les Pères « Neptiques » (79). Paul de l'Evergétis insère à peu près toutes les œuvres connues d'Isaïe dans sa *Synagogè*. Cela suffit à démontrer l'estime dont jouit cet auteur. Qui est un monophysite. Le P. Vailhé le prouve dans un article intitulé : *Un mystique monophysite* (80). Suffit-il de le confondre avec l'Isaïe de Scété, pour que ses enseignements deviennent orthodoxes, puisque par hypothèse ils ne pouvaient l'être, tant qu'ils venaient d'un hérétique? Et quand ce monophysite se lamente sur « la foi orthodoxe de plus en plus violée » (81), prendrons-nous ce thrène comme une garantie de son orthodoxie chalcédonienne? L'éditeur Augustinos, en 1911, continue cependant, malgré les démonstrations du P. Vailhé, dont il ne souffle mot, à prétendre que « ces 29 discours n'appartiennent pas au monophysite du V[e] siècle, mais à l'Isaïe du IV[e]. Car, continue-t-il, comment est-il possible que de grands hommes d'Eglise, tels que Jean Damascène, Barsanuphe, Grégoire le Sinaïte, Paul Evergétinos et beaucoup d'autres aient inséré dans leurs écrits des morceaux entiers pris dans l'œuvre d'un monophysite? » (82). Telle est précisément la question.

Dans des temps plus rapprochés de nous, nous constatons le même fait : les barrières entre les diverses confessions chrétiennes restent perméables à l'*Esprit*. Le P. M. Viller a montré que le rénovateur de la piété hésychastique, Nicodème l'Hagiorite, avait grécisé un des livres les plus en vogue dans notre Occident, le « Combattimento Spirituale » du Barnabite Scupoli, en lui donnant le nom qui remonte à Origène de Ἀόρατος Πόλεμος (83). Même les « Exercices Spirituels » (84) de saint Ignace ne l'ont pas effrayé.

(79) 1[re] édition, Venise, 1782, p. 33-37 ; 2[e] édition, Athènes. 1893 p. 17-21.

(80) S. Vailhé, *Echos d'Orient*, IX, 1906, p. 81-91.

(81) Logos 29, intitulé « Thrênos », n. 7, éd. Augustinos, Jérusalem, 1911, p. 205.

(82) *Ibid.*, p. κθ′.

(83) RAM, 1924, t. V, p. 174-177 Nicodème *l'Agiorite et ses emprunts à la littérature spirituelle occidentale. Le Combat spirituel et les Exercices de S. Ignace dans l'Eglise byzantine.*

(84) *Ibid.*

Mais un plus illustre que Nicodème avait fait davantage, et avec un succès prodigieux. Il faudrait lire ici l'article du P. V. Grumel sur Agapios Landos dans le *Dictionnaire de Spiritualité*. Quelques lignes au moins : « Le plus remarquable comme le plus personnel de ces ouvrages est sans contredit Ἁμαρτωλῶν Σωτηρία. Avec des traits pris un peu partout, Agapios a su faire une œuvre originale et attachante, pleine d'enseignements judicieux et de traits bien choisis dont l'ensemble constitue comme un *manuel d'Ascèse populaire*. L'Ἁμαρτωλῶν Σωτηρία est le livre spirituel le plus répandu dans l'Eglise grecque. Disons tout de suite qu'en dehors des expressions générales où il affirme et recommande la fidélité à l'Eglise grecque orthodoxe, on n'y rencontre rien qui ne soit conforme à l'enseignement catholique. Et sur plus d'un point, il s'en rapproche remarquablement, notamment sur la préparation à la confession des fautes... » Par ailleurs c'est surtout pour le « Salut des pécheurs » que vaut l'affirmation du P. Grumel : « Les ouvrages d'Agapios dont les éditions furent nombreuses, ont été la principale nourriture de la piété grecque moderne ». « Les écrits d'Agapios, dit le *Dictionnaire d'Histoire et de Geographie* de S. J. Voutyras et G. Karydis, article Landos, ont été pendant deux siècles la seule lecture des grecs asservis ».

Mais ce que le P. Grumel ne dit pas, c'est que tout l'ouvrage est tiré, comme l'auteur le déclare expressément, ἀπὸ Βιβλία διάφορα Ἰταλικὰ καὶ Ῥωμαικά (85). Avant ce candide aveu, Agapios proteste de sa fidélité à « la sainte Eglise de Dieu, l'Eglise catholique et apostolique des grecs », et souhaite que son livre soit « effacé, anéanti, comme si je ne l'avais jamais écrit, s'il s'y rencontre un discours, un mot, une lettre même la plus petite », qui ne soit conforme aux définitions de cette Eglise. Non seulement cette Eglise et ses fidèles n'ont pas anéanti le « Salut des pécheurs », mais aujourd'hui encore « à Venise comme à Athènes on continue à l'imprimer, et telle a été la fortune singulière de ce livre, que ses éditions successives, réunies dans une bibliothè-

(85) *Hamartolôn Sotiria*, Venise, 1779, Préface. p. η'.

que, garniraient aisément plusieurs rayons » (86). Mgr Petit entend l'expression de « livres italiens et rhomaïques » au sens de livres italiens et latins : « Agapios, en effet, cite perpétuellement des ouvrages latins et italiens, et presque pas d'ouvrages grecs » (87). Le même savant pense même avoir identifié la source principale d'Agapios : c'est le Dialogus Miraculorum de Césaire d'Heisterbach : « La plupart des récits du moine d'Heisterbach se retrouvent chez le moine athonite. La similitude n'est pas seulement dans la narration, mais encore dans les préceptes ascétiques dont les histoires merveilleuses sont comme encadrées. J'irai même plus loin, et je ne craindrai pas d'affirmer que dans les deux premières parties du *Salut des pécheurs,* Agapios a simplement copié son modèle, avec les réductions indispensables et des modifications de plan presque insignifiantes » (88).

Avant de lire ces lignes de l'illustre archevêque latin d'Athènes, voici ce que j'avais conclu moi-même : toute la partie doctrinale du livre, c'est-à-dire tout sauf la troisième et dernière partie qui est un recueil de miracles de la Vierge Marie, porte à l'évidence la marque de son origine latine. La division de l'ouvrage en trois parties cache une pluralité de pièces cousues ensemble au fil blanc.

Ire Partie, 1) chap. 1-15 : un traité des vices et de leurs remèdes. Il se trahit comme occidental par le catalogue des sept péchés capitaux qui est à sa base.

2) chap. 16-29 : traité des épreuves et de leurs consolations, fait d'ailleurs de deux morceaux coupés par le chapitre 24 qui est un petit traité de l'oraison mentale pour arriver à la connaissance de soi-même et de Dieu. Le style aussi change au chapitre 16 : c'est beaucoup mieux écrit, plus relevé, plus savant et plus scripturaire. L'origine latine de tout cela se manifeste entre beaucoup d'autres indices par les autorités invoquées : Augustin, Isidore, Ambroise... Et des idées très peu « orientales », telle que, p. 107, chap. 22 : les anges, s'ils pouvaient nous envier quelque chose, nous envieraient la souffrance !

(86) L. Petit, dans *Echos d'Orient,* III, 1900, p. 278.
(87) *Ibid.,* p. 281.
(88) *Ibid.,* p. 284.

3) chap. 30-38, un traité « de Contemptu mundi ». Ce sont des sermons, commençant tous par un texte de l'Ecriture, et se terminant par une doxologie ou par le souhait de la vie éternelle. On y cite encore saint Augustin et il y même un proverbe en latin : Honores mutant mores (p. 126).

IIe Partie, 1) Traités des devoirs ou des vertus, chap. 1-3. On y remarque un souci tout scolastique de divisions méticuleuses : devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers soi-même ; huit vertus nécessaires : charité, crainte et révérence, confiance, zèle de l'honneur de Dieu, pureté d'intention, prière, reconnaissance, obéissance. La crainte filiale vient de quatre choses : la grandeur de Dieu, la profondeur de ses jugements, sa justice, la multitude de nos péchés. Trois degrés dans le support des épreuves : les supporter vaillamment, les désirer par amour de Dieu, remercier pour elles. Trois degrés d'obéissance : exécution, obéissance de volonté, obéissance de jugement, etc... Augustin et Sénèque...

2) De la pénitence, chap. 4-8.

3) De la sainte communion, chap. 9-15. Ces deux traités ne sont autre chose que Louis de Grenade. Agapios a pu le lire en italien, dans l'édition que j'ai sous les yeux : *Tutte le Opere del R. P. F. Luigi di Granata*..., in Venegia, presso Giorgio Angelieri M.D.XCV. Il y a pris le Trattato secondo del *Memoriale della vita christiana* nel quale si tratta della Penitenza, necessaria a chi desidera tornare à Dio. Et le Trattato terzo... nel quale si parla del modo, che habbiamo à tenere per apparecchiarsi alla sacra Communione. Agapios utilise tout cela assez librement et y ajoute des histoires.

4) Un traité de l'aumône, chap. 16-17. Cela ressemble beaucoup aux sermons de la partie I, chap. 30-38; dont ce pourrait bien être une suite. Chap. 17, p. 263, Agapios nous confie que ses exemples sont tirés de « divers livres de notre Eglise ». Cela vaut pour tout l'ouvrage : la seule contribution grecque, ce sont des exemples pour illustrer la doctrine, qui est latine.

5) Chap. 18-21, un traité « des quatre fins dernières ». Saint Augustin est cité plus abondamment que jamais, et saint Grégoire dans les *Moralia*, qui n'ont pas été traduits

en grec, et saint Cyrille d'Alexandrie dans une lettre à saint Augustin.

6) Chap. 22, contre les délais de la conversion. Toujours saint Augustin « surtout dans le livre des quarante doctrines ».

La conclusion s'impose : le fond de l'ouvrage d'Agapios est tout latin. S'il n'a pas tout tiré de Césaire d'Heisterbach, il serait cependant facile, à qui aurait une bibliothèque ascétique italienne du seizième siècle, de déterminer les sources de l' « Hamartolôn Sotiria ». Même si Landos a voulu désigner par le terme de livres « rhomaïques » des ouvrages en grec vulgaire, il n'y a de proprement rhomaïque que de rares passages, qui sont en général des anecdotes ou du folklore comme (p. 8) la page sur les bazars de la Morée, d'ailleurs immédiatement suivie par une autre contre les marchés de bestiaux qui se font le dimanche en Italie; même ce qui est vraiment grec, comme le Lausaïcon, les Vies des Pères, le Métaphraste, des latins auraient pu le connaître. Par contre le « latinisme » perce à chaque page. Quel grec aurait cité « l'évêque Vincent, dans le livre qu'il a intitulé Miroir moral » ? C'est le dominicain Vincent de Beauvais, précepteur des fils de saint Louis et auteur d'une vaste compilation intitulée *Speculum doctrinale, Sp. historiale, Sp. naturale*, et *Sp. morale*; si Agapios le qualifie d'évêque, c'est une erreur commune aux italiens de son siècle tels que Bellarmin et Possevin (89). Même les histoires racontées se passent souvent en France (p. 38), en Tephtonie (p. 51), en Italie (p. 35), ou en Sassonie (p. 326, en italien Sassonia, contrairement à l'usage grec Saxonia). Et nous ne disons rien du vocabulaire ascéti- où les termes techniques latins abondent...

C'est un fait généralement admis que ces emprunts aux latins, en Grèce et en Russie. Peut-être dirait-on moins facilement que c'était là une déviation, si quelqu'un prenait la peine d'établir l'ampleur du fait. La grande diffusion du « Salut du pécheur » la fait entrevoir ; mais elle apparaîtrait encore bien plus vaste, si on poussait l'enquête

(89) A. DU SAUSSAY, *De Mysticis Galliae Scriptoribus*, Paris, M.DC. XXXIX, p. 726.

jusque chez les adversaires du latinisme, tels que Miniatis, l'auteur du « Petra Scandali » (90) : on verrait, j'en suis sûr, que même ceux-là ne croient pas dévier de l'esprit de leur Eglise, en s'appropriant les doctrines morales et spirituelles de l'Occident chrétien.

L'éditeur sur des *Didachai kai Logoi* d'Elie Miniatis, Anthime Mazarakis, archimandrite du siège oecuménique, peut bien, comme il a la loyauté de nous en avertir (p. ε'), supprimer l'affirmation fréquente (συνεχῶς ἀπαντωμένην, p. λς') de la Conception Immaculée de la T. S. Vierge Marie. Il restera toujours vrai que, pour qu'un grec s'offusquât de cet enseignement, il aura fallu attendre le milieu du dix-neuvième siècle (91), le temps précisément où l'Eglise Romaine se préparait à proclamer solennellement la croyance jusque là commune aux uns et aux autres. A ce compte, on peut prévoir d'autres expurgations : le Bourdaloue ou Massillon grec (p. κβ') affirme comme une chose admise par tous ses auditeurs l'Assomption de la même Sainte Vierge Marie ; verrons-nous dans de prochaines éditions disparaître le discours qui n'a pas d'autre sujet (tome II, p. 160-165) ? Manuel II Paléologue croyait cependant exprimer une pensée bien conforme à la plus glorieuse tradition de Byzance, quand il disait : « De deux choses l'une, absoment, quand il s'agit de la Vierge Marie : ou ne rien dire, ou que ce que l'on dit soit à sa plus grande gloire » (92). « Jugeant que l'illustre Miniatis, dont ma petitesse n'est pas digne de délier le cordon des chaussures, s'il revoyait et éditait lui-même ses discours, répudierait ces lapsus échappés à son jeune âge, j'en ai expurgé son livre utile à l'âme » (p. ε'). Avec pareil critère, qui ne s'appuie du reste sur aucune donnée chronologique, on peut aller loin. A qui voudra suivre la piste de l'archimandrite A. Mazarakis, nous pourrions indiquer encore bien des « lapsus », par exemple p. 33 où Miniatis explique comment l'âme est image de la Sainte Trinité : du Père par le νοῦς, du Fils par le logos, du

(90) Cf. Διδαχαὶ καὶ Λόγοι Ἠλία Μινιάτη, 15e éd., Athènes, 1925.

(91) La Lettre du patriarche Anthime approuvant les corrections faites par A. Mazarakis est du 11 février 1849. Et j'écris cette note le 11 février 1947, en la fête de Notre-Dame de Lourdes.

(92) *Patrologie Orientale* XVI, p. 549, ligne 9 ss.

Saint-Esprit par la volonté. N'est-ce pas là cette théorie psychologique de saint Augustin dont on nous dit que l'Orient n'a jamais voulu? Si oui, Saint Grégoire - Palamas lui-même n'échappera pas aux ciseaux du censeur; car il montre lui aussi « une attitude non foncièrement apophatique », quand il essaie d'expliquer la Sainte Trinité en faisant appel à la trilogie angélique ou humaine νοῦς = le Père, λόγος = le Fils, ἔρως = l'Esprit Saint, amour mutuel du Père et du Fils (92 a).

Ajoutons finalement une note sur « la manière d'envisager le dogme ». Quand le P. Th. de Régnon écrivait dans ses Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité (92 b) : « La philosophie latine envisage d'abord la nature en elle-même et poursuit jusqu'au suppôt; la philosophie grecque envisage d'abord le suppôt et y pénètre ensuite jusqu'à la nature », il ne prévoyait pas les conséquences qu'on en tirerait pour la spiritualité. Ce serait là, selon certains, la différence fondamentale d'où découleraient logiquement toutes les autres. Mais autre chose est la logique, autre chose l'histoire; autre chose la nécessité de défendre le dogme, autre chose les besoins de la vie spirituelle. Avec le même raisonnement qui sert à déduire des controverses christologiques et trinitaires du quatrième siècle une « spiritualité des personnes divines », on conclurait des polémiques du seizième siècle à une spiritualité des indulgences, ou de celles du dix-neuvième à une spiritualité de l'infaillibilité pontificale. Les Pères qui ont vécu du temps d'Arius à celui de Macédonius ont eu à défendre la divinité du Verbe Incarné et de l'Esprit Saint; ils devaient dès lors dans leurs discussions envisager les personnes divines pour affirmer qu'elles possèdent l'unique nature. Mais il ne s'ensuit pas à priori qu'ils aient fait de même dans leur vie spirituelle et dans l'enseignement spirituel donné aux fidèles.

Ainsi, il est parfaitement vrai que « Evagre le Pontique identifiait le Royaume de Dieu avec la connaissance parfaite(?) de la Sainte Trinité » (93). « Néanmoins il faut bien dire que jamais Evagre n'a intégré dans sa mystique

(92 a) *Capita physica, theologica*, etc., n. 35-39, PG 150. 1144-1147.
(92 b) *Etudes de théologie positive sur la Sainte-Trinité*, I, p. 433.
(93) W. Lossky, *Essai...* p. 215.

la théologie trinitaire. Si fréquente que soit dans les *Centuries* l'expression « contemplation de la Sainte Trinité », ni le Père en tant que Père, ni le Fils en tant que Fils, ni surtout le Saint-Esprit, ne joue un rôle appréciable dans la montée de l'intellect. « Sainte Trinité » n'est que l'appellation chrétienne de la Divinité, de la Monade » (94).

Ces lignes ont été écrites dix ans avant que parût l'Essai de W. Losskij, en toute simplicité, parce que je croyais en être sûr. Je ne demanderais pas mieux que de les rétracter, si elles étaient démontrées fausses. Mais depuis, un auteur cité plusieurs fois dans « l'Essai », H. U. von Balthasar, a encore renchéri sur mon affirmation (95).

Et, chose plus grave, le P. von Balthasar, à qui nul ne saurait refuser une connaissance approfondie des Pères, élargit la constatation faite pour Evagre, et écrit dans son volume sur saint Maxime : « Sauf quelques indications insignifiantes, en particulier chez Grégoire de Nysse, les Cappadociens ne développent une pensée trinitaire que dans leurs ouvrages polémiques contre l'Arianisme, et ici même ils ont en vue la sauvegarde de la formule orthodoxe de foi trinitaire, plus que son utilisation théologique ou mystique... Nous cherchons en vain dans les œuvres mystiques des deux Grégoire une mystique réellement trinitaire. Ce qui s'accomplit là, c'est seulement l'élévation du Fils et de l'Esprit au plan de la suressentielle simplicité du Principe premier qu'est le Père... Evagre lutte pasionnément pour que l'unité de l'Etre divin et la trinité des personnes ne soient pas comprises au sens numéral. Ainsi peut-il sans hésitation donner à la divinité le vieux nom qu'Origène avait réservé au Père : Monade et Hénade, simplicité absolue... Et ceci ne change pas chez Denys. Pour le grec, Dieu reste finalement l'unité suprême au-dessus de la pyramide multiple du monde : depuis Aristote et Philon, rien n'a été changé. Maxime ne fait pas exception... De préférence il s'attarde à l'unité d'essence et d'opération des Personnes, et si *une fois* il distingue la part

(94) *Le De Oratione d'Evagre le Pontique*, RAM, XV, 1934, p. 117.
(95) *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus, Zeitschrift für Aszese und Mystik*, 1939, p. 31-41, surtout p. 39.

des Personnes à l'œuvre de la Rédemption..., il a soin d'affirmer aussitôt que le Père tout entier était présent quant à l'essence dans le Fils tout entier, quand Il opéra Lui-même le mystère de notre rédemption par l'Incarnation, non pas fait chair Lui-même, mais approuvant l'Incarnation du Fils ; que l'Esprit-Saint tout entier demeurait quant à l'essence dans le Fils tout entier, non pas fait chair Lui-même, mais opérant avec le Fils le mystère de l'Incarnation. C'est tout et c'est peu » (96).

Autrement dit, et plus brièvement : précisément parce que la Sainte Trinité était objet uniquement de théologie apophatique, elle est objet de « Liturgie Cosmique », mais la « théologie trinitaire ne saurait (dans ces conditions) servir de cadre à une théologie mystique ». « Tandis que l'Occident avec une haute confiance dans le pouvoir de pressentiment de l'intelligence créée, ose, selon la doctrine augustinienne, chercher le sceau de la trace de la vie trinitaire dans le domaine de l'univers, pour s'épanouir plus tard dans la riche mystique trinitaire des Victorins, la pensée orientale s'abîme dans un silence de plus en plus muet sur ce suprême mystère de Dieu. Plus anciennement, chez Origène, alors que l'émanation des Personnes divines apparaissait encore comme une ouverture et une descente de Dieu vers le monde, — le Fils comme monde des idées et multiplicité potentielle, l'Esprit comme grâce et centre d'achèvement du monde — les grandes catégories « Etre, Vie et Intelligence, Sainteté », semblaient à l'intérieur du monde pouvoir être interprétées comme reflet de la suprême Triade. Avec Nicée, qui établit l'unité de Dieu et l'égalité des personnes, cette route était interceptée » (97).

Voici donc la mystique occidentale plus trinitaire que l'orientale. Le débat n'est pas clos assurément. Mais du moins devra-t-on reconnaître qu'il est d'ordre historique plus que d'ordre logique. Un nouveau P. de Régnon doit surgir pour entreprendre des Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité et la spiritualité.

(96) H. U. von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner : Höhe und Krise des griechischen Weltbilds*, Freiburg im B., p. 68 ss.
(97) *Ibid*, p. 67.

CONCLUSION

Si la spiritualité n'est autre chose que le dogme vécu, les différences dogmatiques doivent se refléter exactement dans la doctrine spirituelle et dans la vie. Il peut sembler dès lors (et il a semblé à certains) qu'il n'est point nécessaire, pour faire un exposé fidèle de la mystique propre à une église particulière, d'étudier patiemment l'histoire. On peut le déduire de son Credo et de sa théologie. D'ailleurs, avec de la bonne volonté, les faits historiques (du moins certains d'entre eux) viendront se ranger docilement dans la synthèse conçue à priori. Pour brosser le tableau de la spiritualité « orientale » par exemple, la meilleure méthode consistera à procéder par perpétuelle opposition à « l'occidentale », puisque sur un point de dogme, la procession du Saint-Esprit, il y a de fait une opposition, et qui commande tout.

Le concordisme a mauvaise presse de nos jours, et à bon droit, en tant qu'il est un système à priori lui aussi. Mais faut-il aussi se mettre en garde contre l'amour de la concorde ? « L'union des Eglises ne se fait pas, on la découvre » (98). A condition pourtant qu'on ne refuse pas de la découvrir, ou plutôt qu'on *aime* à la découvrir, au point que l'on souffre de devoir la croire absente. La formule photienne *ex Patre solo* se dresse irréconciliablement en face du *Filioque* latin ; mais devant ce fait qu'aucun concordisme ne peut ni ne doit escamoter, deux attitudes se rencontrent : les uns n'ont jamais vu aucune conséquence majeure de ce différend dans la spiritualité, et ils se réjouissent de « découvrir l'unité spirituelle » ; les autres sont décidés à porter la pensée de ce contraste partout et à montrer que par lui « nous sommes devenus d'autres hommes » (99) sur toute la ligne.

C'est à ces derniers que s'adressent nos rappels d'histoire. Lorsque Nicodème l'Hagiorite « qui compila la célèbre Chrestomathie appelée *Philocalie*, écrivit lui-même ce livre très lu dans l'Eglise Orientale, le « Combat Invisi-

(98) W. Lossky, *Essai*... p. 30, d'après K. Barth.
(99) *Ibid.* (d'après le P. Congar), p. 19.

ble » (100), il n'avait apparemment pas conscience que lui et ses futurs lecteurs étaient devenus d'autres hommes que Scupoli et ses lecteurs occidentaux. Et lorsque Agapios Landos, protestant de sa fidélité à l'Eglise Grecque, servit aux fidèles de cette Eglise une nourriture spirituelle reçue de l'Eglise Latine, et surtout quand, pendant des siècles, cette nourriture latine fut le régime ordinaire de la piété grecque ; — s'il est vrai que l'infaillibilité réside dans le peuple chrétien (selon la doctrine de l'oecuménisme slavophile), le peuple grec s'est longuement et massivement prononcé contre l'opposition des deux spiritualités : sur ce point il a « découvert l'unité ».

En fait, le peuple chrétien n'a jamais su grand'chose de la querelle du *Filioque* ; je ne connais pas un écrivain spirituel avant les slavophiles, qui ait rattaché un enseignement ascétique ou mystique quelconque à la formule photienne *ex Patre solo*. Même chez les palamites.

Par contre jamais aucune hérésie ne fut plus honnie du peuple que le nestorianisme. N. von Arseniew parle d' « un antagonisme raide et énergique à l'endroit des nestoriens et des monophysites » (101), se manifestant dans cet ouvrage populaire qu'est le *Pré Spirituel*. La logique non moins que la psychologie devait se cabrer à l'idée même d'emprunter des doctrines de vie aux disciples du maître athée (102), dont l'erreur avait, selon saint Jean Damascène, frayé la voie à Mahomet (103). A ce contact, lisons-nous déjà dans les *Apophthegmes des Pères* (104), on ne peut que perdre son âme. Le *Pré Spirituel* est du septième siècle commençant. Au cours de ce même siècle Anastase le Sinaïte écrit dans son *Hodégos* ces lignes plus « énergiques » encore : « C'est de ceux-là (de Théodore d'Antioche et de Diodore de Tarse) qu'a germé, telle une racine d'ellébore, le cochon chaldéen, l'Assyrien Nestorius

(100) N. von Arseniew, *Das Mönchtum und der aszetisch-mystische Weg in der Ostkirche, besonders in Russland*, dans *Der christlich Osten*, p. 180.

(101) *Ibid.*, p. 177.

(102) Concil. Ephes., Mansi, t. IV, p. 1212.

(103) *De Haer.* CI, Cotelier, *Eccl. Gr. Mon.* I, p. 327.

(104) Cotelier, *l. c.*, p. 703, sous le nom de Phocas n° 1.

qui jusqu'à ce jour barbouille de sa fange particulière ceux qui se fient à lui. Chassé de Constantinople, il a envahi les parages de la Mésopotamie ; et, de là, comme d'un égout, il a infecté à peu près tout l'Orient... Au demeurant il faut savoir qu'il n'y a pas aujourd'hui d'hérésie plus malfaisante que celle de Nestorius : elle montre malaisément son venin. Pour l'amour du lucre et de la gloriole, les nestoriens ne se gênent pas pour dire le Christ Dieu et la Sainte Vierge Théotocos... » (105).

A la même époque, fin du septième siècle, où Anastase le Sinaïte donnait cet avertissement, vivait et écrivait l'évêque nestorien de Ninive, Isaac, destiné à devenir pour les héritiers de cette orthodoxie intransigeante « le grand Isaac le Syrien » (106), « le plus grand peut-être des mystiques de l'Eglise Orientale » (107), supérieur à Syméon le Nouveau Théologien qui n'est qu' « un des plus grands mystiques de l'Eglise d'Orient » (108).

Οὐδὲν ἀπρονόητον, dit saint Basile (109). La providence a voulu que I. V. Kirêevski, dans cette *Réponse à Khomiakov* qui allait acheminer les slavophiles vers une accentuation de plus en plus radicale des « deux voies de culture », ne citât qu'un seul nom, évidemment parce qu'il le tenait pour le plus représentatif de la voie « orientale », et que ce nom fût celui du nestorien Isaac de Ninive.

Un hérétique ne saurait avoir une belle doctrine spirituelle. Comment expliquer alors qu'un hérétique soit devenu pour les « orthodoxes » le plus grand peut-être de tous les mystiques? Voilà en deux phrases le problème. Ne semble-t-il pas que la logique soit un peu en défaut ; cette logique en vertu de laquelle « dans les dogmes fondamentaux c'est le « plus ou moins » qui est important ; il prête un accent différent à toute la doctrine, la présente sous un autre jour, c'est-à-dire donne lieu à une autre spiritualité (110) ».

Entre nestoriens et orthodoxes, le « plus ou moins »,

(105) Anastase le Sinaïte. *Hodegos*, cap. IV, PG 89, col. 97 BC.
(106) Arseniew, *l. c.*, p. 178.
(107) *Ibid.*, 179.
(108) *Ibid.*, même page.
(109) S. Basile, *In Hexaem.*, Hom. 7, n. 5, PG 29, 160 B.
(110) W. Lossky, *Essai*... p. 19.

c'est l'affirmation de l'unité de personne dans le Christ, en face de sa négation. Il s'agit là d'un dogme éminemment fondamental; plus fondamental sans doute, même pour Photius, que la différence entre la formule latine *ex Patre Filioque* et la grecque *ex Patre per Filium*. Comment se fait-il que d'une opposition aussi radicale ne soit pas née une spiritualité différente, et que de chez les nestoriens vienne la plus pure, la plus haute expression de la mystique orthodoxe? Tandis que cette même spiritualité orthodoxe semble ne pouvoir se décrire que par constraste avec la latine?

Notre but est seulement de poser la question. On peut lui donner une autre forme : « Les deux voies de culture » ont-elles été seulement « découvertes » par Kirêevsky et les slavophiles, avec « une grande tristesse et douleur de cœur » (Rom., 9, 2)? Est-ce vraiment une nécessité logique qui leur impose cette insistance à montrer la scission même là où pendant des siècles leurs pères dans la foi et dans la vie chrétienne ne l'avaient pas aperçue, sur le terrain de la spiritualité? Et si oui, pourquoi cette même logique n'impose-t-elle pas la même attitude à l'égard d'infiltrations nestoriennes au moins à égal titre qu'à l'égard d' « infiltrations occidentales »? (111).

Il y a sans doute une réponse à cette question. En l'attendant nous allons méditer la pensée d'un vieillard oriental du Pré Spirituel : « Croyez-moi, mes enfants, rien d'autre n'a fait les schismes et les hérésies dans la sainte Eglise, si ce n'est que nous manquons grandement de charité envers Dieu et les uns envers les autres » (112). Nous nous persuaderons sans doute par là que les Pères — orientaux toujours — ont eu raison de mettre la racine de tout mal dans la φιλαυτία (113), individuelle ou collective. Dans la mesure où cette philautia nous tient, même à notre insu, notre logique risque n'être qu'une dialectique.

Irénée Hausherr, S. J.

(111) Cf. B. Schultze, *Problemi di teologia presso gli ortodossi. Orientalia Christ. Periodica*, VII, 1941, p 149-205.
(112) *Pratum Spir.*, Cap. LXXIV, PG 87, 2926 D.
(113) Cf. la note si sage de J. Pegon, dans *Maxime le Confesseur, Centuries sur la Charité (Sources Chrétiennes, 9)*, p. 141 : « La philautia, souvent nommée et définie... est ce déséquilibre fondamental qui, de l'esprit, fait tomber le centre de gravité du composé humain dans ses puissances inférieures et sensibles... »

DÉTERMINISME ET LIBERTÉ SPIRITUELLE
NOTES SUR UNE CONVERSION

Il est intéressant et profitable d'étudier en un cas privilégié le déterminisme d'un événement humain qui engage toute la personne, refaire la chaîne des antécédents, accidents extérieurs et réactions psychologiques, raisons vitales, et voir enfin comment l'événement s'est produit, comment il devait se produire, ou poser la question si le conflit spirituel n'aurait pas pu avoir une autre issue. De tout fait on peut bien trouver les raisons déterminantes après coup, mais la question de nécessité, de déterminisme, n'est pas résolue pour autant,

Le cas choisi est une conversion. Je donnerai, d'après le témoignage du converti (d'un des trois convertis), les faits essentiels, avec une brève esquisse d'un commentaire déterministe et des difficultés qu'il comporte, enfin une esquisse plus développée d'un déterminisme intégral non simplement humain mais aussi bien divin, déterminisme à la fois efficace et libérateur ou créateur de liberté, sans toucher cependant au problème théologique des rapports du libre arbitre et de la grâce.

Les faits ont été rapportés par le P. E. Lester pour un recueil de récits de conversion.

Le point de départ du drame de conscience est accidentel. On le prendrait pour une invention naïve d'un romancier dévot. Un *Garden of the Soul,* livre de prières oublié par un catholique dans une maison protestante, après une fête intime (un autre invité avait oublié son parapluie, fait isolé aisément déterminable mais sans influence sur ce qui va suivre). Ce *Garden of the Soul* émeut au plus haut point la curiosité des enfants du logis, les jeunes Lester. Ils sont trois, deux garçons et une fille. Le plus jeune qui sera plus tard le P. Lester, a 16 ans. C'est le plus entreprenant des trois, c'est lui qui aura l'initiative dans ce qui va suivre. Tous les trois sont artistes, passionnés de musique et de peinture. Et ce qui va les frapper d'abord, c'est le charme pour eux tout nouveau de certaines

prières catholiques. Le plus jeune trouve les litanies de Lorette parfaitement belles. La curiosité n'est pas cependant exclusivement d'ordre esthétique. La jeune fille va droit au chapitre de la confession, l'usage catholique si mystérieux et quelque peu inquiétant pour une conscience anglicane.

Jusqu'à présent rien que de naturel et presque prédéterminé, par l'occasion, la curiosité, le tempérament artistique, et il est aussi naturel que la curiosité une fois excitée les trois enfants veuillent en savoir plus long sur les pratiques et les cérémonies des catholiques romains. Rien de plus aisé... Ils visiteront des églises, à *Hammersmith* où ils habitent et dans d'autres quartiers de Londres, surtout la pro-cathédrale où le cardinal officie... c'était alors Manning; ils assistent un matin à toute la cérémonie des rameaux, un autre jour à la grand'messe et au sermon, un très beau sermon. D'ailleurs leur éclectisme artistique et pieux les conduit à d'autres chapelles. Ils trouvent chez les non-conformistes de bons prédicateurs.

Ainsi allaient-ils, comme un amateur de peinture va de musée en musée, eux de chapelle en église, en amateurs de liturgie, d'art ecclésiastique. Ils suivaient leur goût, leur idée spontanément, sans délibérer, sans être arrêtés par aucun obstacle en dehors ou au dedans. Ils étaient seuls à la maison, ils avaient perdu leur mère; nous devons supposer que leur père, retenu tout le jour dans la Cité par les affaires, leur laissait toute liberté d'aller où ils voulaient. C'étaient de bons enfants ; il avait confiance en eux. Leur conscience n'était gênée d'aucun scrupule jusqu'au jour... où quelqu'un s'inquiéta pour eux.

Une voisine anglicane dévote, veillait, observait... D'autres aussi sans doute. Elle jeta en conversation le cri d'alarme que les échos du quartier répétèrent : « Ces jeunes Lester depuis quelque temps étaient engagés dans la voie de la perdition, sans doute pris au filet de quelque artificieux jésuite ; leur passage au papisme était une affaire de jours... »

Surprise indignée des Lester qui pas un moment n'avaient songé à ce passage. Ils protestèrent, écrivirent à la dévote trop pressée de dénoncer un scandale, exigeant une rétractation. Et puis, comme il devait arriver, de nécessité psychologique, ils se prirent à réfléchir. L'idée lancée du dehors éveillait chez eux une idée dormante, idée importune qui bientôt devient obsédante, une idée-force n'est-ce pas ? Si, tout de même, il fallait choisir, si le Romanisme était la vérité ? Sans la malencontreuse, disons, nous, l'heureuse inter-

vention de la commère, ils auraient pu quelque temps continuer leur jeu d'amateurs ; ils s'en seraient lassés à la fin, auraient gardé quelque sympathie artistique pour les catholiques, mais seraient restés sans ancune inquiétude bons anglicans.

On les avertit du danger. Y a-t-il vraiment danger? Est-ce un danger ou un avertissement providentiel ? Ce qu'ils faisaient sans songer à mal, était-il bien honnête ? La Religion est chose plus sérieuse même que l'art. La question de vérité se pose. De l'anglican et du catholique lequel a raison ?

Leurs réflexions devaient prendre ce cours... Et la conclusion pratique était aussi naturelle et nécessaire. « Il faudrait s'informer ». Chez qui ? Chez un prêtre, il y en a un tout près, à l'église catholique d'Hammersmith : « Ecrivons », dit le plus jeune. « Ecrivons », concédèrent les deux aînés, sans enthousiasme, mais il faut bien en venir là. « Ecrivons, c'est-à-dire écris toi-même et nous signerons ». Car leur cadet, entre autres dons qui assurent son prestige dans la famille, a le goût, rare chez les anglais de son âge et de tout âge, et chez d'autres que les anglais, d'écrire des lettres... On est trop heureux de s'en remettre à lui... Et dès lors son amour propre est engagé ; il écrira et tout le reste qu'on prévoit aisément suivra. Déterminisme sans violence mais infaillible.

La lettre faite et lue en comité secret, le grand frère et la sœur la signent... pouvaient-ils faire autrement ?... Leur amour-propre est ici le déterminant naturel et psychologique nécessaire... Ils avaient dit : écris la lettre, nous signerons... le pressentiment confus des conséquences possibles est trop faible pour contrebalancer le point d'honneur.

Les deux garçons vont ensemble porter la lettre à la boîte. Elle est tombée, le sort en est jeté. Mais soudain le grand frère a l'intuition nette du danger et de tout ce qui va suivre et qui est terrible.

La lettre les engage plus qu'ils n'auraient voulu... Le terme fatal est la conversion, la rupture avec la famille, l'exil chez des étrangers, la solitude, la détresse d'une vie à recommencer... Mais rien n'est encore perdu : « Qu'avons-nous fait ? attendons le facteur, il nous rendra la lettre... » Mais le plus jeune comme toujours a le mot décisit : « Allons, pas de lâcheté ». Et il entraîne son aîné.

Un bref et tragique débat... Mais l'issue en était certaine... assurée par les facteurs psychologiques, l'amour propre de l'un (c'était sa lettre) le respect humain de l'autre, la honte de se démentir au dernier moment...

A partir de ce moment le déterminisme est, si possible, encore plus rigoureux. Convertis, les circonstances, les nouvelles amitiés, les goûts et les talents respectifs ont fait à chacun sa carrière. Le plus jeune (c'est lui surtout qui nous intéresse et sur qui nous avons plus de renseignements personnels), s'est fait jésuite. Il serait trop long de montrer comment « c'était écrit ». Une fois pris, ayant abdiqué toute volonté personnelle, le déterminisme jésuitique (perinde ac cadaver, le bâton entre la main du vieillard), a fait tout le reste qui n'a rien d'intéressant...

Voilà en vérité un drame psychologique à réjouir le cœur d'un Taine... Mais il l'aurait certainement conté de manière plus démonstrative. La race, l'éducation, le milieu, le moment et quelques autres facteurs expliquent toute une vie sans qu'on ait besoin un seul moment de recourir à la spontanéité personnelle, à un coup d'état de la liberté.

Une psychologie moins systématique, tout en reconnaissant la chaîne apparente des antécédents et des conséquents, sentirait tout le long de l'histoire et surtout à certains moments *décisifs*, l'action d'un facteur impondérable, à la fois immanent à la série et la dominant, la *personne*, la volonté personnelle.

Inutile d'insister sur la facilité suspecte de cette prévision qui suit l'événement. « Cela devait arriver ». Or dans des cas tout semblables il en est arrivé tout autrement ; William Cobbett a écrit une histoire de la Réforme qui est la démolition consciencieuse et méthodique de l'Etablissement anglican, et il est resté et il est mort anglican sincère et pieux. Un vieux prêtre catholique de ses amis lui disait un jour : Monsieur Cobbett, je viens de finir votre Histoire et je n'arrive pas à comprendre comment l'homme qui a écrit ce livre ne se convertit pas au catholicisme. — Et moi, riposta Cobbett, il y a, mon cher ami, une chose que je ne puis pas comprendre. — Laquelle ? — C'est comment un homme qui a étudié la théologie ne « réalise » pas la différence entre conviction et conversion ».

Le trait est rapporté par le P. Lester lui-même comme introduction au récit très bref de sa propre conversion.

Il y a déterminisme dans tout événement personnel et volontaire, mais le volontaire dépasse le déterminisme, dit Delacroix.

« Le sentiment de la liberté c'est la constatation de ce considérable dépassement de l'acte par la puissance ».

Il devait en être ainsi. Oui sans doute et l'on comprend dans le déterminisme la volonté elle-même qui l'anime et le dirige et en partie le crée. Cela revient à dire : il en est ainsi puisqu'il en est ainsi. Mais il aurait pu en être autrement.

Au moins faut-il reconnaître dans le déterminisme le plus psychologiquement plausible, des points d'indétermination.

Nous en avons au moins deux dans cette histoire. D'abord la lettre à écrire. « Il faudrait écrire ». Mais entre l'idée de la lettre et la lettre elle-même il y a un abîme, disons mieux un désert à traverser. « Les lettres qu'on n'écrit pas, dit un proverbe anglais, se répondent toutes seules ». Procrastinez assez longtemps, la lettre perd sa raison d'être, c'est tout bénéfice... Les Lester étaient trois, responsabilité partagée et diminuée quand il est question d'une chose décisive et difficile à faire dans un avenir tout prochain. Ils étaient artistes plus prompts à imaginer qu'à agir. On entrevoit un déterminisme d'artistes et d'amateurs qui ne décident jamais, et un chapitre de psychologie prenant pour exemple topique la non conversion des Lester, sur les réactions aussi vives qu'inefficaces du tempérament artiste.

La lettre aurait pu ne pas être écrite... Ecrite elle aurait pu ne pas être envoyée... Un rien a tout décidé, un geste du plus jeune. Un rien aurait pu décider en sens contraire, un mot, un souvenir, celui de leur mère qui leur apprenait à prier.

Le roman de Newman *Loss and gain*, ou plutôt l'histoire, car chacun des personnages représente une expérience vécue est de nature à inquiéter le déterministe le plus intrépide. Il est fait de déterminismes qui s'entrecroisent dans le même milieu, le même climat d'inquiétude spirituelle et dont les issues diverses opposées déconcertent l'observateur... L'un, une conversion trop émotionnelle suivie, et le psychologue l'aurait prévu, de déception et de détresse sensible... Qu'est-ce qui devrait suivre normalement ? Le retour penaud à l'anglicanisme ou la perte de toute foi ? L'épreuve purifie et affermit la foi du converti et lui révèle une vocation de passionniste. Un autre très intelligent a toutes les raisons de quitter l'anglicanisme. Nul n'expose plus impitoyablement les contradictions internes du système ; mais il a d'autres raisons que la raison ne connaît pas et il finit par épouser la fille et les idées confortables et tempérées d'un évêque anglican. Il a suivi la pente d'un déterminisme plus facile, il avait donné l'espoir d'un parti plus héroï-

que. En fin de compte il n'y a rien à dire sinon qu'il a choisi, *il s'est fait lui-même,* « pour le meilleur ou pour le pire », son avenir.

*
* *

Faudra-t-il donc s'en tenir à la sagesse antique telle que le bon Euripide aimait à la formuler ? Quand ce sage dramaturge ne trouvait pas pour conclure sa pièce de mot de la fin plus approprié, il se contentait de cette sentence en vers anapestiques :

« Nombreuses, diverses sont les formes que les dieux donnent aux événements — l'inespéré ils le réalisent — le vraisemblable n'est pas arrivé — de l'invraisemblable le Dieu a trouvé l'issue. Notre tragédie en est un exemple ».

La conclusion de l'*Ajax* de Sophocle est dans le même sens mais semble viser plus directement la témérité du psychologue déterminisant :

« Les mortels peuvent s'instruire de bien des choses au moment même en les voyant, mais avant de voir l'effet, nul n'est prophète de ce qui peut arriver ».

Euripide en donne la raison : les événements humains sont aussi bien et plus encore divins et la part du divin est imprévisible. Or le P. Lester, avec plus d'autorité qu'Euripide et même Sophocle, disait la même chose au sujet de sa propre histoire. Et plus profondément : « Du présent même et du passé, dit-il, le secret demeure car il est divin. Ce que nous avons fait on peut bien le savoir, mais pourquoi, comment, Dieu seul le sait ».

Cependant nous voudrions tenir de lui-même une réponse à la question posée sur le déterminisme d'une conversion, de sa conversion, une esquisse au moins du déterminisme intégral humain et divin et de la conversion et de la vie spirituelle dont elle a été le point de départ.

Ce qu'il n'a pas fait on peut du moins le tenter en s'aidant du peu qu'il a dit et de ce qu'il laisse deviner, et aussi d'autres expériences de conversion et de vie spirituelle intense.

Nous supposons donc que le P. Lester ayant lu ce qui précède, l'explication déterministe des faits (« cela devait arriver ») et la critique de cette prévisibilité infaillible, essaie de dire à son tour comment les choses se sont passées. Et d'abord il se défend d'apporter un témoignage irrécusable. Il ne sait pas *comment* cela s'est fait, Dieu seul le sait. Cependant son appréciation est mieux fondée sur l'expérience. A qui donnera-t-il raison ? Au psychologue de la prévisi-

bilité ou à celui de l'imprévisible libre arbitre ? Peut-être exactement ni à l'un ni à l'autre :

« Cela devait arriver ». Sans doute ! avec la grâce de Dieu, mais ce facteur souverainement libre, vous n'auriez pu le prévoir. Ma conversion et toute conversion est un miracle si on appelle miracle ce qui est en dehors du déterminisme des antécédents naturels, mais quand je revois cette histoire de mon âme, si je cherche l'instant où tout a dépendu de moi, celui d'un « oui » ou d'un « non », d'un « fait » vraiment mien et imprévisible, je ne le trouve pas... Ma liberté de choix, si, comme je dois le croire, elle a joué un rôle, ne peut être exactement située, elle est diffuse, ou si discrète et timide... !

Si bien que plus je considère dans l'histoire ce qui a pu être mon appoint, je suis tenté de donner raison au déterminisme. J'ai été « agi » par mon tempérament, mon caractère, mes défauts, mon passé et les circonstances et surtout, aux moments les plus critiques, par une idée, un désir, un ordre, une prière, qui surgissait du plus profond de moi-même et qui n'était pas *de moi*, un appel à ma volonté. De moi ? ... un imperceptible acquiescement.

Reprenons votre analyse en insistant sur les instants critiques d'où tout paraît avoir dépendu.

Du livre de prières oublié à la dénonciation de la « bigote » anglicane, tout s'explique assez bien par la curiosité et nos goûts artistiques. Mais je pense qu'il faut ajouter la piété, l'instinct religieux. Ces trois enfants élevés dans un christianisme diminué, sont cependant chrétiens et leur mère leur a appris à prier. Ils ont donc comme tout enfant chrétien le goût secret du divin. Par la grâce de Dieu, ils sont encore dans la bienheureuse innocence du mal, ils sont donc ouverts aux influences divines, prêts à goûter la sainteté des prières catholiques.

Curieux de nouveauté dans leurs visites aux églises, un peu frivoles, quelquefois amusés par des rites nouveaux (ainsi à la messe pontificale, le bon cardinal « mettait robe sur robe et gardait après comme avant son air de squelette : cela me surprit »). Cependant, dans chaque église ou chapelle, catholique ou protestante, nous avons fait quelque prière distraite mais sincère.

Habitude, direz-vous, déterminisme d'une éducation chrétienne. Fort bien, mais ce que votre pauvre psychologie oublie, c'est l'effet de cette prière que Dieu entendait.

Et c'est pourquoi notre aventure ne s'est pas développée en

déterminisme d'« amateurs ». Il y a de tels amateurs au large cœur éclectique. Et nous aussi nous aurions pu continuer à cultiver l'émotion liturgique, allant de l'abbaye de Westminster à la cathédrale de Westminster et de la cathédrale à l'abbaye. Pourquoi en effet renoncer au beau chant des psaumes anglais dans l'*evening service* ? Les Romains catholiques ont autre chose de très beau mais pas l'équivalent. Pourquoi choisir ? On ne choisit pas entre Velasquez et Rembrandt, entre Beethoven et Mozart. Penser que j'aurais pu être cela toute ma vie, un amateur d'art liturgique !

Eh bien non ! Ayant prié, si distraitement que ce soit, nous ne pouvions pas n'être que cela...

Bénie soit la dévote médisante qui, sans le vouloir, nous a orientés vers le prêtre catholique et la conversion. Pour le bien qu'elle nous a fait, que Dieu lui fasse miséricorde.

Ce qui suivit la médisance, notre surprise indignée, la protestation, puis la réflexion, puis l'*idée* d'écrire à un prêtre catholique, cela devait arriver, comme il est arrivé... avec la grâce qui nous travaillait sourdement.

En y songeant nous ne pouvions nous défendre d'une inquiétude. N'étions-nous pas un peu coupables ? Visite-t-on les églises comme on fait les musées ? Entre anglicans et catholiques il n'y avait pas seulement différence mais opposition. Etait-il honnête de goûter les choses catholiques, les prières, les cérémonies, subrepticement, sans en avoir le droit, sans être de la maison...? Et ce sentiment et cette gêne de n'être pas de la maison, déjà nous l'avions confusément ressentie... Si les catholiques avaient raison ? Il fallait en avoir le cœur net...

C'est moi en effet qui proposai d'écrire la lettre. Je l'ai écrite. Cela devait-il arriver ? Humainement je n'en suis pas sûr du tout... J'aurais pu, avec la complicité tacite de mes aînés, oublier. La moindre difficulté est une excuse suffisante pour renvoyer indéfiniment une tâche ennuyeuse, une lettre à écrire. Une excuse surgissait avant même de commencer. Comment, en quels termes s'adresser à un prêtre catholique... Un catholique dirait « mon Père », « Cher Père un tel ». Mais cela de la part d'inconnus étrangers au catholicisme ne convenait pas, ou cela nous engageait trop... « Sir » était bien court. « Dear Sir » ? peut-être « Reverend Sir » ou Très Révérend « Very reverend » ? Misérable scrupule, mais en fait souvent raison suffisante pour renvoyer à demain et indéfiniment.

Mais je n'assure pas que j'aurais pu ne pas écrire cette lettre...

Qu'en sais-je ? Je ne connais pas assez mon cœur... Mon impression est plutôt que je *devais* écrire. La difficulté même était une raison, la nouveauté de l'expérience, mon amour-propre, j'étais engagé, enfin une force plus forte qui se servait de toutes mes faiblesses et me poussait en avant.... Ma plume allait et j'étais étonné moi-même de ce que j'écrivais, effrayé; je prenais conscience du risque. Où pourrait-on s'arrêter ?

Quand je lus ma composition à mon grand frère et à ma sœur, je m'attendais à des éloges (vanité ?). Il s'agissait bien de cela... Leur silence me dit bien mieux que j'avais dit ce qu'il fallait dire. Comme moi, ils réalisaient le risque...

Nous avons signé, pourquoi ? Dieu le sait... Toutes vos raisons déterminantes expliquent tout et n'expliquent rien. Fatalisme psychologique. Amour-propre, honte de se déjuger, de se dérober au moment critique, respect humain, crainte, honte pour chacun de prendre devant les autres l'initiative d'une lâcheté... Tout cela, et aussi réponse à une voix, obéissance à une volonté plus forte, ma volonté cependant, mais envahie par la volonté divine. J'ai signé en pleine conscience, j'ai voulu. Aurais-je pu vouloir autrement ? Humainement je n'en puis rien savoir. Je ne puis saisir l'instant solennel de mon libre choix.

De même au moment que vous appelez le plus critique et que par là même vous isolez arbitrairement de la continuité vitale, quand la lettre est tombée dans la boîte, et que mon grand frère a dit « Qu'avons-nous fait ? Il est temps encore d'arrêter la lettre », je n'étais pas plus courageux que lui, mais lui plus sérieux voyait mieux toute la gravité de la démarehe. Mais moi, quels pitoyables motifs de mon courage ! Encore ma vanité. Cette lettre était mon œuvre. Etrange ! j'y tenais un peu comme un poète à sa ballade... Et dans cette confusion de mobiles trop humains, au plus intime de mon cœur, cette Présence qui m'est depuis devenue familière, qui commande, qui prie, qui attend la réponse. *Sequere me... Si vis...* Une invitation : *Si tu veux...* Mais comment faire autre chose ? Par cette grâce souveraine, nous avons dit oui librement. Comment expliquer cela ? Une volonté amie, volonté maîtresse non contraignante a opéré en moi cette liberté.

Votre psychologie s'arrête à la conversion. Elle se désintéresse de la suite. C'est cependant ce qu'il y a de plus beau, la plus belle histoire de liberté et de libération, de liberté conquise et conquérante. Mais, moins encore que dans ce qui a précédé, je n'arrive à

situer des points précis, psychologiques de libre élection. Et, en vérité, je ne m'en soucie pas. Ma part dans cette belle et toujours nouvelle aventure, c'est, dans un immense courant de grâce, un mince filet de volonté mienne consentante... Ce n'est pas cependant une expérience de passivité. Jamais ma volonté n'a été plus allègre, plus exigeante. Il y a des jours où je me sens maître, sinon de moi-même, de l'univers.

Cette exultation devait venir plus tard. La conversion elle-même a été douloureuse et sereine, tranquille, même austèrement joyeuse. Douloureuse certes, cette mort par laquelle il fallait passer, la séparation, la douleur d'un père qui en conscience se croit tenu de chasser ses enfants, l'appréhension de l'inconnu, de l'exil chez des étrangers. Pas un doute cependant, la certitude paisible : « Il est bien ainsi ». Et puis l'aurore de la vie nouvelle et sa douceur... La réalisation de la maternité de l'Eglise...

D'autres ont bien mieux dit tout cela... J'en viens à ce qui est plus personnel.

Il fallait vivre, et nous étions sans ressources. Mon grand frère trouva une place de professeur à l'Académie royale. Ma sœur et moi avec un piano, fort encombrant mais trésor unique, nous nous installâmes vaille que vaille dans un très modique logis. L'expérience de cette pauvreté n'avait rien d'attristant, tout au contraire, étant doués l'un et l'autre d'un tempérament optimiste et joyeux.

Pour vivre donc nous avions nos talents artistiques. La musique et le piano ne nous rapportaient rien. Mais la peinture ?.. Nous nous mîmes à peindre des cartes de Christmas... et chose surprenante, elles trouvèrent acheteurs. Et déjà nous faisions de beaux rêves ; tel ou tel grand maître n'avait pas eu d'aussi heureux débuts.

Du jour où je restai seul (sans doute après l'entrée de ma sœur au couvent) mes pensées prirent un tour plus grave, se concentrant insensiblement sur une idée unique, ancienne, habituelle depuis le jour de ma conversion et de ma première communion, mais latente ou faiblement consciente, maintenant plus claire et plus attirante. Ce que vous appelez une idée-force, idée et ambition : être Prêtre.

Etrange idée, grave, exaltante, mais je vous défie bien de l'expliquer par mon tempérament d'artiste. Ce n'était pas du tout une idée poétique. Les prêtres que je connaissais étaient dénués de poésie, leur goût artistique était souvent désastreux. Non, vraiment

pour l'artiste que j'étais, ils n'avaient pas l'auréole. C'était bien d'art qu'il s'agissait vraiment! Ils étaient « réels ». Le chrétien saisissait en eux, dans leurs œuvres, dans la vie de l'Eglise, la réalité surnaturelle du prêtre.

Etre prêtre de Jésus-Christ, sentir naître en soi ce cœur nouveau ! La question à présent n'était pas de répondre à un appel, mais de savoir si j'étais appelé. Comment le saurais-je ? Il fallait demander à l'Eglise, aux prêtres.

Pratiquement, prosaïquement c'était des lettres à faire, une, dix, vingt lettres... J'expérimentai toute la force de cette idée... Elle résistait à tous les refus. Refus d'ailleurs prévus. Mon éducation trop fantaisiste ne m'avait pas préparé. Entre autres choses utiles ou nécessaires que j'ignorais, je ne savais pas un mot de latin. Conséquence, souvent pas de réponse à ma demande, ou des regrets, le refus attristé mais ferme. Je frappai aux portes de couvents, chez les passionistes et les carmes. Mais l'austérité de leur règle écartait le petit jeune homme d'apparence frêle, artiste en cartes de Christmas.

Dernière tentative désespérée, les Jésuites. J'en avais parlé à des amis bien informés, je le pensais du moins ; ils avaient répondu : n'y songez pas. L'ordre est trop intellectuel... En dehors des élèves de leurs collèges, ils n'admettent que des candidats pourvus de grades universitaires. Sans un mot de latin, pensez donc...!

J'essayai cependant. Après tout, ce n'était qu'un refus de plus à essuyer, j'en avais pris l'habitude. J'avais même envie de terminer ma demande au P. Purbrick, provincial, comme le poète Francis Thompson envoyant un manuscrit à un éditeur : « Prière de faire parvenir votre refus à telle adresse ».

La réponse vint et ce n'était pas un refus, mais bien une invitation à venir traiter en personne de mon affaire.

Cette visite reste une des belles heures de ma vie. Le Père me reçut avec la simplicité d'un vieux gentleman paternel et le cœur d'un prêtre. Il mit aussitôt à l'aise le gringalet qui se présentait à lui bien mis, avec un visible souci d'élégance (c'était alors mon défaut mignon) mais si chétif d'apparence. Et ce qui est plus grave, sans titre, entièrement dépourvu de grades universitaires, sans latin, autant dire sans espoir. Et cependant j'osais. Cette belle audace le toucha. Il s'informait de ma vie : « Vivez-vous « at home ? » — Oui et non. J'ai dû quitter la maison paternelle, mais j'ai mon « home », je vis chez moi. — Tout seul ? — Tout seul. — Qui

prend soin de vous ? — Moi-même. — Mais cela n'est pas raisonnable ; vous paraissez délicat. — Je vais très bien, sauf que je suis malade quelquefois. — Comment vivez-vous ? — Je lui dis mon travail d'artiste, Christmas cards, journaux de mode, et il fut étonné qu'il fût si bien payé... Des classiques latins pas un mot, mais « Que savez-vous des Jésuites ? — Qu'on en dit beaucoup de mal ! — Et vous ? — Oh ils ne doivent pas être si méchants... » Le bon Père s'amusait visiblement à me faire parler... Vers la fin, après un silence : « Savez-vous que je suis un converti ? — Oh alors vous comprenez ce que c'est... — Allons, c'est une affaire entendue; revenez tel jour... » Pour une fois je ne trouvais rien à répondre, je ne pus que serrer la main que le bon Père me tendait et partir précipitamment.

Je ne sais pourquoi je vous donne cette conversation qui n'eut rien d'original. C'est peut-être un document psychologique ?

Et je ne discuterai pas si vous dites que tout était prévu. C'est ce qui devait arriver étant donné le déterminisme personnel d'Edward Lester et celui du Père Purbrick. Ce qui est beaucoup plus certain c'est la grâce souveraine dans le cœur du Père et dans celui du petit postulant sans espoir.

Une fois entré chez les jésuites, il ne peut plus être question, pensez-vous, de libre arbitre et de liberté, engagé que l'on est dans un déterminisme accepté et rigoureux... C'est tout le contraire. Toute conversion et toute étape dans la voie de la conversion est libération et conquête de liberté. Il est vrai, on ne choisit plus guère parce que l'on voit plus clair et les occasions d'hésiter et de délibérer sont de plus en plus rares. Mais l'imagination n'est pas contrainte et l'ambition est infinie. Plus et mieux que jamais j'ai fait ce que j'ai voulu, et je continue mais sans choisir, conduit par le développement imprévisible d'une idée divine. L'action suit la pensée. On n'a pas le temps de choisir, il y a tant à faire...L'accoutumance, la routine n'est pas à craindre si l'on est fidèle à l'idée. Prêtre, je ne me suis pas habitué à cette idée du Prêtre. Elle reste plus que jamais une idée-force. Elle m'a fait concevoir cette maison d'Osterley pour ceux qui comme moi sont appelés, mais semble-t-il trop tard, sans préparation, sans espoir. Non un rêve mais une idée pressante qu'il a fallu réaliser. Voyez mon beau séminaire et ces jeunes gens appelés à l'école de la liberté divine. Ont-ils l'air de captifs ? Hier paysans ou artisans des villes, eux aussi, à leur tour,

aidés par un sermon, une lecture, un mot, ont trouvé en leur cœur cette idée de prêtre, timide, qui n'osait pas se révéler...

Vous voyez à leur poitrine une décoration ? C'est un ordre que j'ai fondé K.C.B. chevalier (ou dame ou page) du Saint-Sacrement. Il est très répandu en Angleterre. Il s'adresse à l'ambition de tous les catholiques de bonne volonté. J'en suis le grand-maître. Ce n'est pas une sinécure...

Je vous ai dit que je faisais tout ce que je voulais... Ce n'est pas tout à fait vrai. Je ne puis pas, j'ai trop d'idées et la vie est brève, et il n'y a que douze heures par jour. Cependant je travaille dans la paix et dans la liberté. A tout moment comme l'enfant, dans l'ardeur du jeu, je suis pleinement content, de goûter le repos dans l'activité...

Vous connaissez le cantique de Newman, d'abandon à la providence, jailli du cœur dans une heure d'angoisse ; *Lead kindly light*.

« Dans les ténèbres qui me pressent, guide-moi, bonne lumière. Montre-moi seulement le chemin, le pas qu'il faut faire. Je ne demande pas à voir l'horizon lointain ; un pas seulement...

I do not ask to see
The distant scene, one step's enough for me.

Eh bien, ma vie de tous les instants c'est cela, mais dans la paix et la lumière. Ce qui me presse c'est la pleine clarté des bénédictions présentes. J'ai tout, je surabonde, mais il faut vivre, n'est-ce pas ? avancer, conquérir toujours, se conquérir soi-même. Pour quelles prochaines ou lointaines transformations ? Dieu le sait... Comme un enfant au spectacle : qu'est-ce qui va encore arriver ? quoi de nouveau et de merveilleux ? Ainsi moi... quand je suis fidèle... Ce n'est pas toujours, hélas, j'ai des heures, des jours de lassitude et de paresse. Comblé de grâces libératrices, je reste, comme un autre et plus qu'un autre, un pauvre homme. Ce dont je ne doute pas c'est l'appel divin à la liberté ; et du mystère de la grâce libératrice.

Je m'arrête là au mystère humain et divin de la liberté. Je ne suis pas grand théologien... J'en sais assez pour agir, aller de l'avant,

One step's enough for me.

André BREMOND, SJ.

LA DÉVOTION AU SACRÉ-CŒUR
ET
L'ORDRE DE L'ANNONCIADE

Quelques historiens de la dévotion au Sacré-Cœur ont accordé une rapide mention à la bienheureuse Jeanne de France, fondatrice de l'Ordre de la Vierge Marie, plus connu sous le nom d'Ordre de l'Annonciade (1). Le P. Hilaire de Barenton, O. M. Cap., a été le plus généreux et il conservera le mérite d'avoir été précurseur en cette matière (2). Malheureusement, son essai, dans cette partie comme en tant d'autres, fourmille d'à peu près (3). Le P. Bainvel et le P. Hamon ne sont guère mieux documentés (4). Ce dernier relève l'une des erreurs d'interprétation commises par le P. Hilaire; mais aucun de ces deux auteurs n'a pu utiliser les sources qui n'ont été publiées que récemment (5). Il y a donc place pour une étude d'en-

(1) Il ne faut pas confondre les Annonciades de la Bse Jeanne de France avec celles qu'a fondées à Gênes, en 1602, Vittoria Fornari (1562-1617). Les premières sont dites communément « Annonciades » tout court; les secondes sont appelées chez nous « Annonciades célestes », en Italie « Turchine », à cause de leur manteau bleu ciel.

(2) Hilaire de Barenton, O. M. Cap., *La Dévotion au Sacré-Cœur. Ce qu'elle est et comment les saints la pratiquèrent. Doctrine. Iconographie. Histoire.* Ouvrage orné de 90 gravures du XVe au XVIIIe siècle. Paris (s. d., après 1914). L'enquête du P. Hilaire O. M., Cap., a porté surtout sur sa famille religieuse et sur les traditions franciscaines.

(3) Relevons ici les plus graves erreurs concernant notre sujet. L'Annonciade n'est pas une « congrégation », mais un « ordre » proprement dit. Les membres de cet ordre ne sont donc pas tertiaires, et le P. Gabriel-Maria n'a jamais commis une telle équivoque (cf. *op. cit.*, p. 105).

(4) J. V. Bainvel, S. J., *La Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. Doctrine. Histoire.* Paris, Beauchesne, 1919. — A. Hamon, S. J., *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, 5 vol., Paris, Beauchesne, 1923-1940.

(5) Les publications les plus importantes pour notre sujet sont : Ferd. Delorme, O. P. M., *Documents pour l'histoire du bienheureux Gabriel-Maria.* Paris, Editions Franciscaines, 1928, in-8 de 340 p. Extrait de la

semble : si elle ne dit pas le dernier mot sur le sujet, elle aura le mérite d'apporter des éléments nouveaux.

Nous examinerons successivement ce que les documents originaux nous ont conservé sur la dévotion de la Fondatrice de l'Annonciade, la bienheureuse Jeanne de France (1464-1505), du Co-fondateur, le P. Gabriel-Maria (alias Gilbert Nicolas), O. F. M. (v. 1462-1532), et de leurs filles spirituelles.

I. — La bienheureuse Jeanne de France

La Fondatrice de l'Annonciade a proposé à ses filles, comme programme fondamental, l'imitation de la T. S. Vierge. pratiquement la fidélité à dix vertus ou « plaisirs » marials. Une liste de ces dix « plaisirs » nous a été transmise par un dessin autographe conservé à l'archevêché de Bourges : il n'y est pas parlé de la compassion de Notre-Dame (6). Mais cette vertu apparaît dans la première

France Franciscaine, t. 9, 10, 11 (1926 à 1928). Nous renverrons à cette revue par le sigle : *Fr. Fr.*

Gilbert Remans, O. F. M., *De thien Marien door P. Gabriel-Maria, O. F. M.*, Voorwoord en vertaling van P. Gilbert Remans, O. F. M., Anvers, 1930. L'auteur a fait paraître en même temps un volume in-8 de 90 pages donnant, après l'introduction, le texte vieux flamand à gauche et sa traduction en flamand moderne à droite, et un vol in-8 de 60 p. ne donnant que l'introduction et le texte en flamand moderne. Nous renvoyons toujours au premier, mais nous donnerons la pagination du second entre ( ).

Jean-Fr. Bonnefoy, O. F. M., *Chronique de l'Annonciade. Vies de la Bienheureuse Jeanne de France et du Bienheureux Gabriel-Maria, O. F. M.*, Paris, 1937, in-8 de XVI-360 p.

Jean-Fr. Bonnefoy, O. F. M., *Le Bienheureux Gabriel-Maria et ses sermons sur la règle des Annonciades,* dans *Revue d'Ascétique et de Mystique,* 17 (1936), 252-290. — A la suite de la page de la RAM, nous donnerons entre parenthèse celle des tirés à part.

Jean-Fr. Bonnefoy, O. F. M., *Bibliographie de l'Annonciade.* — Paris. Ed. Franc., 1943, in-8 de 72 p. (Extrait des *Collectanea Franciscana,* t. XIII, 1943).

(6) Pierquin de Gembloux, *Histoire de Jeanne de Valois,* Paris, 1880, pl. 4, a donné une bonne reproduction de ce dessin à la plume, que réédite Bonnefoy, *Chronique...*, p. 279. Sœur Françoise Guyard avait inséré une imitation de cette croix dans sa *Chronique.* Elle l'a fait suivre de ce commentaire judicieux : « Madame de sa propre main escrivit a l'entour de cette semblable croix les dix plaisirs de la Vierge Marie, signifiant que par l'observence d'iceux elle monteroit à la contemplation des playes de Nostre Sauveur Jésus et en la croix, et monsteroit et la demeureroit de cœur de d'esprit, avec l'ayde de la Vierge Marie et de son Père » (p. 280). Si la vertu de compassion est absente matériellement de cette

règle, qui fut approuvée du vivant de la Fondatrice, sous la formule imagée : « Gladius doloris sive lancea compassionis ». Ainsi que les deux suivantes, cette règle prescrit aux sœurs de méditer chaque jour, comme Marie, la Passion du Christ et notamment de considérer les cinq plaies (7).

On sait que la dévotion au Sacré-Cœur est née de la dévotion aux cinq plaies. Or, au témoignage du bienheureux Gabriel-Maria qui écrivait son *De Confraternitate* huit ans environ après la mort de la Fondatrice, Jeanne pratiquait elle-même la dévotion qu'elle recommandait à ses filles : « Elle disait que les cinq plaies sont les cinq fontaines du Sauveur, dans lesquelles les hommes doivent puiser les eaux du salut » [cf. *Is.*, 12, 3]. Elle leur appliquait ce qui est dit dans la *Genèse*, 2 [10] de la source qui jaillissait au milieu du Paradis Terrestre : « De là elle se divisait en quatre ruisseaux ». La source, disait-elle, est le cœur d'où le sang se répandait par les quatre plaies du corps du Christ. Et quand les ruisselets de ces quatre plaies furent taris parce que dans la source, c'est-à-dire dans le cœur, il ne restait presque plus rien, la source elle-même fut ouverte et il en sortit du sang et de l'eau. Ce fut la fin, car la source était définitivement tarie ».

Ainsi qu'il était à prévoir, chacune des cinq plaies est considérée comme la source d'une grâce définie. De la plaie *du cœur* (elle dit bien : du cœur), l'âme contemplative recevra le bienfait des saintes transformations : *nam in manu dextera dicebat esse fontem sanctarum cogitationum..., in corde vero sanctarum transformationum* (8). Au nom de cette plaie, elle demandera au Sauveur d'être toujours blessée au cœur par l'amour divin, au point de ne sentir que les plaies du Christ et de n'éprouver aucun attrait pour les créatures.

Cette dernière idée n'est pas nouvelle. Le *Stabat* l'exprimait magnifiquement : *Sancta Mater istud agas, Crucifixi fige plagas Cordi meo valide*. De là à l'exprimer par le dessin d'un cœur percé de trois clous ou d'une lance, il n'y avait qu'un pas. Des historiens ont pris

énumération, elle s'y trouve équivalemment, comme l'a fort bien vu Sœur Guyard.

(7) DELORME, *Documents...*, *Fr. Fr.* 9 (1926) 248 : « Ad cujus exemplum et similitudinem sorores juxta crucem Christi stent et illam deferant quotidie, aliquem articulum passionis meditando et Christo compatiendo atque de ejus quinque plagis cum Samaritana aquam vivam hauriendo, immo vinum, mel, lac et oleum suggendo ».

(8) Gilbert NICOLAS, *Tractatus de confraternitate de decem Ave Maria*. Nuremberg, 1513, c. II : De torculari, *ab initio*. Pour ce qui suit, *ibid.*, ad calcem. — Sur cet opuscule, cf. BONNEFOY, *Biblographie*, n. 210 — XXV (p. 38).

ces cœurs percés de clous ou d'une lance comme des témoignages de la dévotion au Sacré-Cœur. On a commis cette erreur aussi à propos d'un dessin en couleur sur vélin conservé à l'Archevêché de Bourges parmi les reliques de la Bienheureuse Jeanne. Cette pièce mesure approximativement 45×60 mm. Dans ce rectangle vertical est inscrit un autre rectangle à fond verdâtre, encadré de rouge, dans lequel est dessiné un cœur. Au-dessus on lit : *Illud cor transfixum est lancea Domini Nostri Jesu Christi* (9).

Contre le P. Hilaire de Barenton, le P. Hamon a fait remarquer que l'inscription elle même interdisait de voir le Cœur du Christ en ces sortes de dessins, assez communs à partir de 1492 : cette année-là en effet Innocent VIII obtint du sultan Bajazet le fer de la lance qui avait percé le côté de Notre-Seigneur, et cette restitution eut un profond retentissement sur la piété chrétienne.

A cette première erreur d'interprétation s'en ajoute une seconde, commune celle-ci au P. Hilaire et au P. Hamon qui écrit : « La bienheureuse Jeanne de Valois peignit une aquarelle qui représentait un cœur percé de la lance, surmonté de l'inscription que l'on retrouve partout dans cette fin du XVe siècle » (10).

En réalité le dessin original ne comportait pas de lance, mais un cœur tout uni. Le fer de lance que l'on voit en blanc sur l'original et sur la copie de Pierquin de Gembloux a été obtenu par deux coups de ciseau : ils ont enlevé la partie du vélin qui aujourd'hui apparaît en blanc. On reconnaît l'intervention des ciseaux à la cassure du vélin perpendiculaire à l'axe du fer de lance, et à la parfaite symétrie des bords à partir de cette cassure, ou ligne de plissure. L'extrémité inférieure du fer de lance n'a pas été arrachée complètement. La partie superficielle seule a disparu ; le dessous démuni de couleur apparaît en blanc.

Il est donc inexact de dire que la bienheureuse Jeanne a dessiné un Sacré-Cœur, ou même un cœur « percé par la lance ».

Heureusement, nous avons d'autres preuves de sa dévotion au Cœur de Jésus. Nous voulons parler de l'épisode fameux du « festin

(9) Pierquin de Gembloux, *op. cit.*, pl. 5, p. 136, en a donné une bonne copie, qu'ont reproduite le P. Othon [Ransan), *Le Bienheureux Gabriel-Maria, O. F. M. et l'Ordre de l'Annonciade*, Bourges, 1913, p. 161, et le P. Hilaire de Barenton, *op. cit.*, p. 104. Ce dernier connaît d'autres dessins avec la même incription (cf. p. 126-129). Il en reproduit même un, p. 128, mais il les interprète du Sacré-Cœur. Le P. Hamon ne peut « partager son avis » (II, p. 250, note ; cf. *ibid.*, p. 332). Déjà le Comte de Grimoüard de Saint-Laurent, *Les images du Sacré-Cœur au point de vue de l'histoire et de l'art*, Paris, 1880, p. 83, avait mis en garde contre cette équivoque.

(10) Hamon, *op. cit.*, p. 332.

ou échange des cœurs ». Les PP. Hilaire, Bainvel et Hamon le connaissent, mais de seconde ou troisième main, alors que nous possédons aujourd'hui une édition critique de la *Chronique* d'où dérivent tous ces récits.

Voici donc le texte que nous reproduisons dans sa forme originale, et un peu largement, pour situer psychologiquement le récit :

« Une autre fois la saincte Dame estoit en si grand desir que son cœur fust du tout uni avec celuy de Jesus son Sauveur. Et en contemplant l'amour qu'il luy avoit monstrée en se faisant homme et voulant mourir en la croix pour elle, de grand desir languissoit et ne pouvoit ni boire ni manger. Ses gens venoient dire au Reverend Pere que Madame estoit malade. Et il s'en rioit, car il scavoit bien de quelle maladie c'estoit qu'elle estoit malade. Quand elle avoit ces consolations spirituelles, tout ce qui estoit sur terre ne luy estoit rien.

« Un jour apres son disner, tous deux s'en allerent en son cabinet, car il failloit tous les jours que son Pere luy dit quelque mot de Nostre Seigneur. Et la, estant tous deux, il luy dit : « Madame et ma fille, qu'avez-vous? Je cognois bien qu'il y a quelque chose entre Nostre Seigneur et vous que vous me cellez. Ne suis je pas votre Pere et celui en qui vous avez amour et fience? Faut-il que vous me celliez aucune chose?...

«... Apres qu'ille l'eut bien priée, elle lui dit en si grande crainte et humilité : « Mon Pere, l'on m'a conviée a aller demain a un banquet ». Et luy dit plusieurs autres choses que le bon Pere n'a pas revellées.

« Le lendemain venu, il dit sa messe devant Madame, en sa chapelle, durant laquelle elle estoit toute fondue en larmes. Sa messe achevée, le bon Pere s'en alla et la laissa en sa devotion la ou elle fust si longtemps que ses gens ne l'en pouvoint tirer hors. Quand ce fust à disner, elle mengea de tous les mets qui lui furent presentés. Elle estoit tellement hors d'elle mesme qu'elle ne sçavoit ce qu'elle mangeoit ne ce qu'elle faisoit.

« Or pour revenir a notre propos, apres que le disner fut faict a la maniere accoustumée, le Reverend Pere et Madame s'en allerent pour parler de Nostre Seigneur. Elle avoit beatitude en son ame car la parolle de Nostre Seigneur estoit accomplie en elle qui dit en l'evangille que benoists sont ceux qui oyent la parolle de Dieu et la gardent. Et le bon Pere ne l'en pouvoit saouler. Or il vint a luy dire : « Or ça, Madame, comptez moy de vostre banquet que Jesus vous a faict ». Et la saincte Dame luy dit en si grande humilité : « Mon Pere, mon Saulveur Jesus et sa benoiste Mere m'ont faict aujourd'huy un banquet ». Et il luy dit familierement : « Qui avoit il, ma Fille, en vostre banquet? » — « Mon Pere, il y avoit deux cœurs dedans un plat, et la Vierge Marie me disoit que je mengisse. Et apres Jesus me demendoit mon cœur, et je mis la main en mon estoumach pour luy tirer mon cœur, mais je n'y en treuvé point, de quoi je fus esbahye. Et Jesus me regardoit tant doucement ».

« La saincte Dame, commente sœur Guyard, auteur de la *Chronique*, n'avoit point de cœur, car il estoit plus au Cœur de Jesus qu'elle aymoit, qu'en son corps ou il animoit. Elle estoit au degré d'amour unitif et transformatif » (11).

Les historiens de sainte Catherine et de saint François de Sales ont relaté une vision dont fut favorisée la grande Dominicaine et qui se serait achevée par l'échange réel, matériel de son cœur contre celui du Christ (12). Les deux récits ne peuvent se confondre, d'abord parce que le second se maintient résolument dans l'allégorie, ensuite parce que, dans le cas de sainte Jeanne, il n'y a pas eu échange, mais fusion de son cœur dans celui du Christ. A ce point de vue, la vision de Jeanne serait plutôt à rapprocher de celle de sainte Marguerite-Marie racontée par elle-même :

« Après il [le Christ] me demanda mon cœur, lequel je suppliai de prendre, ce qu'il fit, et le mit dans le sien adorable, dans lequel il me le fit voir comme un petit atome qui se consommait dans cette ardente fournaise... » (13).

Les deux récits sont en définitive une mise en œuvre de la parole du Sauveur : « Là où est votre trésor, là est aussi votre cœur » (*Mat.*, 6, 21), avec cette circonstance particulière que le trésor des deux saintes se trouve être le Cœur de Jésus.

Dans le cas de la bienheureuse Jeanne, le Cœur de Marie est présenté avec le Cœur de Jésus : « Il y avoit *deux cœurs* dedans un plat ». Et c'est la Vierge Marie qui invite Jeanne à cette cène mystique. Le chose ne paraîtra pas surprenante outre mesure si l'on tient compte que les maîtres franciscains avaient parlé expressément du Cœur de Marie dès le premier tiers du XIIIe siècle (14), et que la *Chronique de l'Annonciade* parle ailleurs et tout uniment du « Cœur de Jésus et de Marie » (15).

Les Annonciades de Tirlemont (Belgique) conservent un tableau

(11) Bonnefoy, *Chronique...*, p. 181-184.

(12) Cf. Hamon, II, p. 216-217 ; S. François de Sales, *Lettre* du 29 avril 1611 à sainte Jeanne de Chantal, citée par Hamon, III, p. 256. — Le P. Hamon, II, p. 217, note 1 éprouve le besoin de préciser : « J'ai déjà dit que cet échange des cœurs n'est pas réel ». Cela va sans dire, au moins pour qui connaît la théologie de l'Incarnation, l'indissolubilité de l'union hypostatique.

(13) Hamon, I, p. 141.

(14) Cf. Léonard M. Bello, *De Corde Immaculato B. Mariae Virginis*, dans *Acta Ordinis Fratrum Minorum* 62 (1943), p. 113-132 ; ou les extraits, p. 61-66 ; ou la traduction française par le P. Jean-Fr. Bonnefoy. Montréal, 1946, p. 33-36.

(15) Bonnefoy, *Chronique...*, p. 330.

mesurant $1^{m}62 \times 1^{m}26$ (auteur et date inconnus) représentant ce banquet mystique. La Vierge tient l'Enfant sur ses genoux. A genoux devant ce groupe, la bienheureuse reçoit le plat sur lequel se trouvent les deux cœurs. Derrière elle, saint François d'Assise debout regarde la scène et montre de sa main gauche stigmatisée le stigmate de sa main droite, comme pour dire : « C'est en méditant la Passion du Christ et ses plaies sacrées que Jeanne a découvert les insondables richesses d'amour du Cœur Sacré de Jésus et du Cœur Immaculé de Marie ». La façon dont l'artiste a rendu la scène du banquet des cœurs semble en effet s'inspirer de la révélation intérieure que Jeanne encore enfant eut selon la *Chronique* : « Un jour, raconte sœur Françoise Guyard, elle estant à la messe, en pensant lequel elle esliroit pour son confesseur, pria Nostre Seigneur qu'il lui pleut luy inspirer ce qui luy seroit plus plaisant et a elle salutaire. Elle fust comme toute ravie et luy sembla qu'on luy dit en son cœur : « Par les playes de mon fils, tu auras la mere ». Et des ceste heure la, elle proposa qu'elle prendroit pour son confesseur un des Freres de l'Ordre de Monsieur saint François, pourtant que saint François avoit receu les stigmates et playes de nostre Sauveur Jesus Christ, entendant bien que par icelles elle auroit la glorieuse Vierge Marie, à qui elle avoit si grande devotion » (16).

II. — Le bienheureux Gabriel-Maria

Le bienheureux Gabriel Maria a été le véritable législateur de l'Ordre de l'Annonciade, parce qu'il fut le conseiller et secrétaire de la Fondatrice pour la première règle (1502), et le rédacteur des règles ou statuts postérieurs à la mort de la Fondatrice, qui ont régi l'Ordre jusqu'à nos jours. Il ne fut pas seul à former la bienheureuse Jeanne à la piété, mais il a eu incontestablement la part principale dans la formation spirituelle de ses filles.

Ses commentaires de la première règle de l'Ordre (1502) nous sont parvenus sous forme de reportations ou de canevas de sermons. Il n'y a rien à glaner dans ce dernier groupe (17) : ces notes extrêmement brèves sont exclusivement morales.

Les reportations de ces sermons, dits « des dix Marie », nous sont parvenues sous deux formes : l'une brève, l'autre longue, soit que deux auditrices aient pris des notes, chacune pour leur compte, soit plus vraisemblablement que Gabriel-Maria ait donné ces conférences spirituelles à deux communautés (18).

(16) Bonnefoy, *Chronique*, p. 77.

(17) Publié par Bonnefoy, *Le bienheureux G.-M. et ses sermons...*, p. 285-290 (41-46) : Les dix plaisirs héroïques.

(18) La rédaction longue (qui ne nous est parvenue qu'en flamand) a

La rédaction brève ne contient qu'une mention du « Sacré Côté ». Pour recommander l'attention, l'orateur avait allégué l'exemple d'un bon Père « qui était si ravi, durant l'office, à penser à la Passion ; et quand ce venait à *Gloria Patri*, il disait : « Mon Dieu, je vais dire ce psaume en l'honneur du Sang que vous répandites au Jardin des Olives », ou : « en l'honneur de son Sacré Côté » (19).

La rédaction longue est plus explicite. La première mention fugitive se trouve, comme dans la rédaction brève, au chapitre V relatif à la prière. Pour fixer son attention, la religieuse de l'Annonciade se rendant aux vêpres élèvera son cœur vers Jésus et dira : « O doux Jésus, mon Epoux, je viens vous offrir cet office en mémoire et à l'honneur de votre douloureuse Passion et de votre sainte Mort, et principalement *pour être admise dans votre Cœur si noble et si aimant*, et pour accomplir votre sainte volonté : ende principalijck om inganck te hebben in t'logijs ende herberghe van U amoureux goet ende edel herte » (20).

Le maintien du mot français « amoureux » que le traducteur n'aura pas su rendre exactement en vieux flamand, est garant du sérieux de ce travail de reportation-traduction. Par ailleurs l'invitation à prendre logis dans le Cœur « amoureux » du Christ exprime, sans équivoque possible, l'habitude de considérer le cœur physique du Christ comme symbole de son amour.

La dernière conférence de cette série fut prononcée, note la réportatrice, le jour de la fête de saint Jean devant la porte Latine (6 mai). Gabriel-Maria en profita pour montrer dans le fils adoptif de la T. S. Vierge le modèle des âmes compatissantes et de la contemplation : « Personne n'a dit des choses aussi élevées. Rien d'étonnant. Il avait reposé sur la fontaine de la Sagesse de Dieu, le divin Cœur de Jésus, et l'ardeur de celui ci [de ce Cœur] l'avait enivré : want hij hadde gherust op de fonteijne der wijsheijt, op het Herte Jesu, ende van desen goeden vloet, is hij droncken gheworden » (21).

été publiée par Remans, *De thien Marien ;* la brève a été éditée en français par Bonnefoy, *art. cit.*, p. 275-284. — Sur ces textes, cf. Bonnefoy, *Bibliographie de l'Annonciade*, n. 453 et 223, p. 68 et 44. Cf. en outre p. 36, n. X et XI. Ce qui nous incline vers l'hypothèse que ces sermons ont été reportés en deux circonstances distinctes, c'est le fait que la rédaction brève ne contient aucun écho de deux longues digressions occasionnées par la fête du jour, alors que la rédaction longue les a soigneusement notées et a fixé les dates (ch. IX : Invention de la Sainte Croix, 3 mai ; ch. X : S. Jean devant la Porte Latine ; 6 mai) ; cf. Remans, *op. cit.*, p. 74 (49) et 90 (57).

(19) Bonnefoy, *art. cité*, p. 280.

(20) Remans, *De thien Marien...*, p. 250.

(21) *Ibid.*, p. 96 (59).

Ici encore le Cœur de Jésus apparaît dans sa réalité historique et avec son symbolisme naturel.

Les deux règles de 1515 et 1517 furent rédigées par Gabriel-Maria. Leur chapitre dixième et dernier est réservé à la vertu de compassion, tout comme dans la première règle, et recommande la méditation des cinq plaies (22). Mais on est bien proche du Cœur quand on vit habituellement en esprit dans la plaie du côté, et Gabriel-Maria ne devait pas se priver de conduire ses filles spirituelles jusqu'au Sacré-Cœur, si nous en croyons les commentaires qu'on vient de lire, et le souvenir que l'une d'elles, Sœur Françoise Guyard, avait conservé de ses sermons. Rédigeant pour la seconde fois la vie de son oncle, Sœur Guyard ne pouvait se souvenir, à une trentaine d'années de distance, que des thèmes de prédication qui lui étaient plus familiers. Il disait, écrit-elle, « qu'à l'heure de la mort, il n'avait peur que du Cœur de Jésus et de Marie, voyant qu'il nous a tant aimés, et que nous ne l'avons aimé cependant qu'avons eu le temps ; et qu'alors voyant le Cœur de Jésus, nous mêmes nous condamnerions être dignes de l'enfer et privés de la béatitude éternelle » (23).

Ces discours et ces exhortations, Gabriel-Maria ne les réservait pas aux Annonciades. Ecrivant un opuscule sur le Tiers Ordre de la Vierge Marie, il recommande aux membres de cet Ordre ou Fraternité de méditer les plaies du Christ : « La cinquième est celle du cœur ou côté ». Comme dans le *De Confraternitate*, écrit quatre ans auparavant, à chaque plaie est attribuée une grâce spéciale : « De la source principale originelle du Cœur [de Jésus] naît l'amour divin ». Aussi, si une âme « désire être toute liquéfiée et transformée par l'amour *en* Jésus, qu'elle aille au Cœur et au côté du Christ : *vadat ad cor et latus Christi* » (24).

Le souvenir du côté est présent quand Gabriel-Maria médite ou invite à méditer sur les cinq plaies. La nature du sujet l'imposait,

(22) Règle de 1515 : » Ad exemplum et imitationem Virginis, sorores debent... de fontibus Salvatoris, id est quinque plagis, haurire aquas salutis... » *Fr. Fr.* 9 (1926) 393 ; — Règle de 1517 : « Maria Virgo... vulnera Filii saepe consideravit... Ad exemplum et imitationem Virginis... sorores debent in corde jugiter ferre fasciculum mirre » *Fr. Fr.* 10 (1927) 125.

(23) Bonnefoy, *Chronique...*, p. 330.

(24) Delorme, *Documents...*, dans *Fr. Fr.* 10 (1927) 552 : « Quinta vero cordis sive lateris... Fons autem principalis et originalis cordis dicitur (fons) divini amoris... Si vero desiderat (anima) tota liquefieri et transformari per amorem in Jesum, vadat ad cor et latus Christi ». — Sur ce traité, cf. Bonnefoy, *Bibliographie*, p. 39-40.

mais la mention du cœur précédait celle du côté et c'est le symbolisme du cœur qui guide sa pensée.

Ce même symbolisme traditionnel se retrouve dans le *Testament Spirituel* que Gabriel-Maria laissa aux Annonciades :

« Comme clause de mon testament d'amour et pour y mettre le sceau de notre instruction et de notre dernière volonté, je vous prie de vous souvenir toujours de deux points :

« Le premier est que vous ne perdiez jamais la mémoire de ce que je vous ai souvent répété dans mes allocutions sur l'établissement de votre Ordre, et du grand motif pour lequel il a été institué. Souvenez-vous donc que la très sainte Vierge Marie, pour apaiser la colère de son cher Fils Jésus-Christ, prêt à nous châtier, lui avait promis d'établir un Ordre de Vierges sages et pures, portant entre leurs mains la lampe ardente de la piété et répondant fidèlement aux désirs du divin Cœur de leur céleste Epoux, et de même qu'autrefois la divine Majesté avait pu dire de David : J'ai trouvé un homme selon mon cœur ; de même le Fils de Dieu pourrait dire : J'ai trouvé des Filles telles que ma Mère et moi les désirons... » (25).

Le P. Hamon élimine ce texte sommairement : « Dans ce *Testament spirituel*, écrit-il, le mot cœur signifie évidemment la volonté, l'âme, l'intérieur de Jésus » (26). C'est aller bien vite en affaires.

(25) P. Othon [Ransan], *Le Bienheureux Gabriel-Maria...*, p. 330.

(26) Hamon, II, p. 250. Le P. Hamon renvoie, pour confirmer son interprétation, à l'une des éditions des textes législatifs de l'Ordre (celle de Paris, 1681 ; cf. *Bibliographie...*, p. 62, n. 421). Mais c'est confondre les sujets. Un texte de loi évite ordinairement de parler par métaphores. Nous n'admettons pas pour autant l'assertion du P. Hilaire, *op. cit.*, p. 105 et 102, qui déduit du *Testament* cité que les Annonciades furent « la première Congrégation [*sic*] vouée au Sacré-Cœur ».

Le P. Hilaire de Barenton a relevé comme intéressant son sujet une signature de Nicolas Gilbert de 1502 où apparait un cœur entre *G. Nycolai* et *Vic. prov. aquitaniae* (cf. P. Othon [Ransan], *L'Aquitaine Séraphique*, t. II, Auch, 1901, pl. hors texte, à la p. 395). Le cœur surmonté d'une croix est bien formé, mais sa place et la lettre M surmontée de A qu'il contient, semblent indiquer que G. Nicolas a voulu exprimer par là sa dévotion ou son amour pour la T. S. Vierge en même temps qu'il insinuait, dans ce paraphe compliqué, son intention de prendre le nom de Gabriel-Maria, qui deviendra officiel en 1517 : le G. mis officiellement pour Gilbert peut en effet s'interpréter Gabriel-Maria du fait que le N de *Nycolai* ressemble fort à un M et se trouve surmonté d'un A. On relève un dispositif analogue, mais sans cœur, dans la signature du 23 août 1516 (dont le P. Othon, *ibid.*, p. 454, a donné un fac-simile).

Il faut interpréter pareillement comme expression de l'amour que Gabriel-Maria portait à la T. S. Vierge, les gravures anciennes qui le représentent avec un cœur débordant une déchirure de son vêtement

Que le texte biblique ne parle pas du cœur humain du Christ, cela ne fait pas de doute. Mais quand Gabriel-Maria parle aux Annonciades du « divin Cœur de leur céleste Epoux », il parle bien du Christ comme homme et une telle formule, fréquente sur les lèvres ou sous la plume du Co-Fondateur de l'Annonciade, apparaît, ici comme ailleurs, chargée de son symbolisme déjà connu et usuel, au moins dans ce milieu.

III. — L'Ordre de l'Annonciade

La dévotion au Sacré-Cœur telle que nous l'avons rencontrée chez la Fondatrice et le Législateur de l'Annonciade, se développait et manifestait sans heurts et sans éclat. Cela ne signifie pas qu'on n'en comprenait pas le sens et la portée ; mais cela explique que si peu de documents nous soient parvenus : il n'est pas d'usage de verser aux archives les diverses manifestations d'une dévotion que nul ne contredit, et qui paraît conforme au sens chrétien. Les rares pièces qui subsistent témoignent pourtant que la dévotion au Sacré-Cœur était arrivée, dans l'Ordre de l'Annonciade, à sa parfaite expression dès le XVIe siècle.

L'état de la dévotion dans le premier monastère de l'Ordre, celui de Bourges, est attesté par un document connu des principaux spécialistes de ces questions. Nous voulons parler du tableau que Jean Boucher exécuta en 1604, à l'occasion du centenaire de la mort de la bienheureuse Jeanne de Valois (27).

Pour une pareille circonstance, l'artiste ou celui qui commande l'œuvre d'art, choisit un fait typique de la vie de son héros, ou bien il compose une allégorie capable d'exprimer toute sa vie, ses tendances profondes, son caractère, sa vertu dominante. Or Jean Boucher représenta Jeanne de France en adoration devant le Cœur de Jésus. Au centre de la partie supérieure du tableau, le Cœur de Jésus apparaît ouvert par la lance, entouré d'une couronne d'épines placée perpendiculairement, surmonté de la croix ; des flammes en jaillissent. Aucune équivoque n'est possible, d'autant plus que ce Cœur est adoré par la Vierge, qui, la main droite sur la poitrine et penchée vers Jeanne, l'indique de la main gauche comme invitant sa protégée à l'adorer avec elle.

et portant les lettres MR ou MAR accolées (Le P. Othon en a reproduit deux dans son gros ouvrage de 1913 : *Le B. Gabriel-Mariä...*, p. VII et p. 108).

(27) Hilaire de Barenton, *op. cit.*, p. 107 ; il reproduit le tableau p. 106 ; — Bainvel, *op. cit.*, p. 274 ; — Hamon, II, p. 251. — La Revue *Regnabit* a publié aussi une carte postale qui en donne une imitation par gravure. Par contre le Comte de Grimoüard l'ignore.

A droite, saint Joseph prosterné l'adore également.

Au bas du tableau à droite, la bienheureuse, en costume d'Annonciade, apparaît comme en extase avec ses bras étendus, à genoux sur son prie-Dieu. Au bas, à gauche, un prêtre en surplis et étole, mais debout, regarde aussi le Sacré-Cœur : l'artiste a voulu probablement représenter Gabriel-Maria ; il lui fait porter la barbe selon l'usage des capucins qui avaient alors un couvent à Bourges.

Le P. Hamon, qui n'est pas suspect de trop accorder aux témoins de la dévotion antérieurs aux révélations de Paray, est bien obligé de reconnaître la priorité du tableau de Bourges (1604) : « Jamais, écrit-il à propos de la première apparition (1673), Jésus ne l'avait montré [son cœur de chair] aussi nettement ; jamais, sauf dans le tableau de Jean Boucher, nous ne l'avions contemplé au milieu des flammes, avec la plaie, entouré de la couronne d'épines, surmonté d'une croix » (28).

« Ce tableau...., écrit encore le P. Hamon, ne laisse pas d'être troublant... Où Jean Boucher a-t-il pris l'idée de représenter le Cœur de Notre-Seigneur justement comme sainte Marguerite-Marie, quatre-vingt-un ans plus tard, le fera vénérer à ses novices ? Il y a là un problème dont je ne vois pas la solution » (29).

Je ne vois pas de problème en ce fait historique. Le tableau démontre que les paroles et les écrits des Fondateurs de l'Annonciade avaient porté leur fruit. Il peut s'en suivre que les révélations de Paray ne sont pas si nouvelles qu'on a bien voulu l'affirmer, mais, dans ce cas, il n'y a qu'à adapter nos opinions aux faits.

Le tableau de Bourges n'est pas d'ailleurs un témoin isolé. Les Annonciades de St-Margaret's Bay près de Douvres ont emporté dans leur exil un tableau de leur ancien couvent de Boulogne, analogue à celui de Jean Boucher. Il n'est pas daté, mais sa facture et son état de conservation semblent indiquer qu'il est, sinon plus ancien, du moins contemporain à quelques années près (30).

(28) HAMON, III, p. 272. Pour comprendre le tableau de Jean Boucher, il faut tenir compte de l'attitude et du geste de la Vierge. Elle est à genoux sans doute, en adoration devant le Sacré-Cœur, mais elle ne le regarde pas. Elle se penche vers Jeanne et de la main gauche lui indique le Sacré-Cœur. L'artiste aurait voulu répondre aux détracteurs du culte rendu à Marie par l'Ordre de l'Annonciade, il n'aurait pas procédé autrement. Son tableau exalte la dévotion au Sacré-Cœur, mais aussi la médiation mariale.

(29) HAMON, II, 251.

(30) Le P. BAINVEL, *op. cit.*, p. 275, écrit que le tableau de St-Margaret's Bay « semble plus ancien ». La chose n'est pas impossible, mais alors il ne fut pas fait par ordre ou pour les Annonciades de Boulogne, qui n'existèrent comme telles qu'à partir de 1636 (et non en 1629, comme

Cette fois la scène terrestre est nettement séparée de la scène céleste. Sur terre, à l'arrière-plan, le P. Gabriel-Maria est ravi en extase tandis qu'il célèbre la messe que lui sert un clerc tonsuré. En avant, dix Annonciades sont réparties en deux groupes ; une postulante de chœur, en robe bleue, offre une bourse : c'est probablement la donatrice du tableau. Gabriel-Maria et quelques Annonciades regardent la scène qui se déroule dans le ciel. Au centre de cette scène se trouve le Cœur de Jésus entouré d'épines tressées, qui l'étreignent horizontalement. Il jette des flammes du milieu desquelles émerge une croix. Six adorateurs lui offrant leurs hommages sont disposés symétriquement à droite et à gauche, sur trois plans. A hauteur du Sacré-Cœur, à gauche se trouve la Vierge, à droite Jeanne de France couronnée. Au plan inférieur, d'une part sainte Catherine, de l'autre saint Laurent ; enfin, au-dessous, le P. Jean de la Fontaine et saint François d'Assise, bien reconnaissable à ses stigmates (31).

Dans ce tableau, comme dans celui de Jean Boucher, la Vierge est en adoration devant le Sacré-Cœur, mais son visage tourné vers la terre et le geste de sa main droite montrent qu'elle s'intéresse à la scène terrestre : elle apparaît comme Médiatrice auprès du Médiateur qui n'est représenté que par son Cœur.

Les deux tableaux de Bourges et de St-Margaret's Bay sont si voisins que, très probablement, l'un des deux a influencé l'auteur de l'autre. Le monastère de Bourges, qui revendiquait et auquel on reconnaissait unanimement le titre de « chef d'Ordre », était en relations suivies avec les autres couvents d'Annonciades, surtout en ce début du XVIIe siècle où l'on commençait à s'occuper de la béatification de la Fondatrice. A s'en tenir à la critique interne, le tableau le plus ancien serait celui qui est conservé à St-Margaret's Bay : il est surchargé de personnages et de réminiscences historiques que Jean Boucher ignorera ou éliminera, ne retenant que l'idée générale de la Fondatrice en adoration devant le Sacré-Cœur. Cette idée elle-même, connue dans notre hypothèse par correspondance, subira une retouche notable. Tandis que le tableau de St-Margaret's Bay représente Jeanne en adoration dans le ciel, celui de Bourges la place sur la

je l'ai écrit par erreur à la suite du P. Othon). Le tableau pourrait bien être une épave récupérée après la Révolution Française.

(31) Le choix de ces personnages s'explique par le récit de la *Chronique de l'Annonciade*. Il y est parlé d'une apparition du P. Jean de la Fontaine au P. Gabriel-Maria disant sa messe (p. 226). Sainte Catherine aurait délivré ce dernier de sa lenteur native d'esprit (p. 396), et une apparition de saint François et de saint Laurent aurait décidé un Cardinal à intervenir auprès du Pape Alexandre VI pour obtenir l'approbation de la première règle (p. 136).

terre : il a donc la prétention d'évoquer un fait historique : il attribue à Jeanne la dévotion au Sacré-Cœur, tandis que le tableau de St-Margaret's Bay, pris en lui-même, place Jeanne de France dans la gloire sans préjuger de ce que furent ses dévotions ici-bas. C'est pourquoi, sauf meilleur avis, ce dernier tableau me paraît appartenir à un temps où la dévotion au Sacré-Cœur était moins évoluée (32).

Quoi qu'il en soit, les circonstances dans lesquelles furent réalisées ces peintures ne nous sont pas assez connues pour que nous puissions en tirer une donnée certaine sur les dévotions de Jeanne de France. Mais ils témoignent incontestablement, et de l'aveu implicite du P. Hamon lui-même qui ne connaît que le tableau de Bourges, que la dévotion au Sacré-Cœur en était en deux couvents de l'Annonciade, au début du XVIIe siècle, au point où sainte Marguerite-Marie l'amènera, non sans peine, dans sa communauté quelques quatre-vingts ans plus tard.

Le couvent de Boulogne conservera ses traditions. En 1716, on commença à y célébrer la fête du Sacré-Cœur, ainsi qu'il appert d'une lettre de l'Evêque de Boulogne, Mgr François-Joseph de Pressy. S'adressant au clergé et aux fidèles de son diocèse, sur la prière de la reine Marie Leczinska et de l'Assemblée Générale du Clergé, il leur écrivait en 1765 : « Nous approuvons et confirmons l'établissement de la dévotion et de l'office du Sacré-Cœur de Jésus, déjà fait tant par l'autorité des évêques nos prédécesseurs que par la nôtre dans plusieurs communautés, notamment dans celle des religieuses Annonciades, dans cette ville, en l'année 1716, avec l'approbation du Saint-Siège, lequel y a attaché de grandes indulgences ».

L'approbation obtenue du Saint-Siège en 1716, avec concession d'indulgences ne portait certainement pas sur la messe (elle ne sera accordée par Rome qu'en 1765) (33), encore moins sur l'office, mais seulement sur la dévotion, concrétisée, selon l'usage alors courant, dans l'érection de quelque fraternité ou confrérie. Réduite à ces proportions, elle n'a rien d'invraisemblable à cette date et dans ces ré-

(32) On remarquera en autre que le Cœur du tableau de St-Margaret's Bay est, comme celui de Bourges, surmonté d'une croix entourée des flammes qui jaillissent autour de sa base, mais il ne présente pas la blessure, très accusée sur le tableau de Jean Boucher. La position horizontale de la couronne d'épines ceinturant le Cœur a prévalu sur la position verticale adoptée par sainte Marguerite-Marie. Cf. DE GRIMOÜARD, *op. cit.*, p. 136 et pl. VII.

(33) Sur ce décret, cf. HAMON, IV, p. 195-223 ; — sur l'Assemblée du Clergé de France, *ibid.*, p. 228-233, où l'A. mentionne la lettre de Mgr de Pressy.

gions, où les traditions propres de l'Annonciade bénéficiaient de l'ambiance favorable créée par la propagande eudiste (34).

La lettre élogieuse de Mgr de Pressy tombant en un milieu si favorable ne pouvait que ranimer la flamme. La chapelle du couvent continua à être le siège des réunions ou cérémonies en l'honneur du Sacré-Cœur dont la fête se célébrait le premier Vendredi de Mars sous le rite double de première classe.

Survint la Révolution : le 1er octobre 1792, la communauté dût se disperser. Une de ses religieuses, Bernardine de Célers, en religion Mère Sainte-Cécile, partit pour l'étranger. Elle erra longtemps en Belgique, puis en Allemagne ; il lui arriva de passer la nuit au bord d'un fleuve. Dans sa détresse, ce fut naturellement au Sacré-Cœur qu'elle s'adressa, formulant le vœu suivant :

« Je fais vœu au Cœur Divin de Jéaus, s'il m'accorde la vie, de faire tout mon possible pour rétablir ma chère communauté. Si donc le Cœur du Sauveur accueille ma demande, en retour :

« 1° Je voue à cet adorable Epoux de réciter et faire réciter à à toute la communauté, à perpétuité, chaque vendredi, une amende honorable, prosternées toutes de corps et encore plus de cœur, la corde au cou.

« 2° Je promets encore à ce Divin Jésus que toutes les filles qui entreront à l'avenir dans cette maison s'offriront à ce Cœur comme des victimes réparatrices pour le dédommager, le consoler des outrages habituels que ce débonnaire Sauveur reçoit dans son Sacrement de la part de ceux qui le crucifient par des communions indignes et d'autres péchés. — 3°... »

Mère Sainte-Cécile pût effectivement reconstruire son monastère qui est demeuré jusqu'à ce jour fidèle au vœu de la restauratrice.

Pour trouver un autre document notable sur la dévotion au Sacré-Cœur dans l'Ordre de l'Annonciade, il nous faut arriver en 1757, dans la ville de Bar-le-Duc.

Les Annonciades y avaient été introduites en 1678. Le 18 avril 1757, une sœur tourière qui devait devenir supérieure peu après,

(34) Sur la propagande eudiste, voir Ange LE DORÉ, *Le Vénérable Jean Eudes, premier apôtre des Sacré-Cœurs de Jésus et de Marie*, 2e éd., Paris-Rennes (s. d. 1870), ch. XIII, p. 246-256. Le P. HAMON, III, p. 429, signale qu'une messe en l'honneur du Sacré-Cœur avait été imprimée à Lyon en 1715 et reçue à Marseille en 1716 ; tandis que Clément XI, continuant la tradition romaine, approuvait, en cette même année de nombreuses confréries du Sacré-Cœur. Je n'ai pourtant pas relevé le nom des Annonciades de Boulogne sur la liste de ces confréries dressée par le P. DE GALLIFET, *De cultu sacrosancti Cordis Domini Nostri Jesu Christi*, Rome, 1726, p. 164-183.

Marie-Anne Viénot de la Croix, achevait un manuscrit de 192 pages, orné de 29 peintures (35). Elle le dédiait au P. Basile de la Croix, supérieur des Carmes de la ville, « confesseur et zélé Directeur des R. Anonciades Royales de Bar » et, par surcroît, apôtre, dans le monastère, du culte des Cœurs de Jésus et de Marie.

Son livre est divisé en 24 chapitres très courts. Chacun d'eux est dédié à une « officière des adorables et aymables Cœurs de Jésus et Marie ». Cette formule laisse entendre que la sœur Viénot de la Croix ne s'embarrasse pas outre mesure de distinctions théologiques : le Cœur de Marie est aimable, mais non adorable. En tête de son livre, on peut lire une dédicace de même inspiration, « au divin Cœur de Jésus et de Marie : la grammaire exigerait le pluriel : « aux divins Cœurs... », mais ce pluriel ne ferait que souligner l'impropriété du langage, que l'on retrouve malheureusement en d'autres passages.

Il y a donc 24 officières. A chacune, sœur Viénot assigne une vertu ou charge distincte : la première est la *Médiatrice pour les pécheurs* ; la 2e, la *Reconnaissante*, spécialement « pour la petite société de ses [*sic*] aymables Cœurs dont elle a l'honneur d'être membre » ; la 3e, l'*Indigne* ; la 4e, la *Servante fidèle* ;... la 11e, la *Réparatrice*, etc.

A chaque officière sont assignés un devoir et une mortification, qui ne s'écartent guère des exercices traditionnels de piété ou de pénitence encore en usage aujourd'hui dans les monastères. Relevons, comme intéressant plus directement notre sujet que la 10e officière, l'*Adoratrice*, récitera tous les vendredis les « litanies de ce divin Cœur de Jésus », tandis que la 16e, l'*Amie généreuse*, « s'occupera, le plus souvent qu'il lui sera possible, de ses terribles agonies, tristesse et anxiétez intérieur de ce divin Cœur de Jésus ».

Les membres de cette société (« toute personnes [*sic*] et sexe en peut estre ») célèbreront la fête du Cœur de Jésus le vendredi après la Fête-Dieu, et celle du Cœur de Marie dans l'octave de l'Assomption.

Les miniatures sont naïves et un peu frustes. La première représente sainte Jeanne de France en Annonciade ; la 2e un Carme portant le Sacré-Cœur sur la poitrine ; la 3e, une religieuse pressant un crucifix. Suivent autant de représentations des Cœurs de Jésus et de Marie qu'il y a d'officières, chacune d'elles étant représentée par un

(35) Bibl. mun. de Bar-le-Duc, ms. 206. Petit in-12 relié cuir. Sur le dos du vol.. on lit : « Dévotion au Sacré-Cœur ». Mgr Ch. Aimon a bien voulu nous en envoyer une description dont nous avons pu contrôler la précision au cours d'une halte à Bar-le-Duc. Nous sommes heureux d'exprimer notre gratitude au savant historien de Varennes-en-Argonne.

cœur éprouvé de diverses manières. Pour finir, l'auteur (on n'ose l'appeler : l'artiste) a représenté sous les deux Cœurs couronnés de de roses, une Annonciade tenant un cœur enflammé, agenouillée à côté d'une autre religieuse tenant un crucifix.

Le P. Basile de la Croix dut être flatté de voir cette communauté si docile à sa direction spirituelle ; mais aussi bien il trouvait un terrain tout préparé à recevoir ses exhortations.

Il y aurait sans doute d'autres archives à dépouiller, par exemple celles du couvent de Nivelles en Belgique, où une Fraternité en l'honneur du Sacré-Cœur était érigée par bref de Clément XI, donné le 28 février 1704 (36). Mais les découvertes des chercheurs à venir ne pourront infirmer la conclusion qui se dégage des faits rapportés : l'influence franciscaine, transmise à l'Ordre de la Vierge Marie par sa Fondatrice et par le bienheureux Gabriel-Maria, a eu pour résultat d'y implanter solidement la dévotion à la Passion du Christ et à la Compassion de Marie. Concrétisée d'abord dans la considération des cinq plaies, cette dévotion s'est fixée très rapidement, et du vivant même des Fondateurs, sur le Sacré-Cœur de Jésus et subsidiairement sur le Cœur Immaculé de Marie.

Ces deux dévotions n'ont pas été importées toutes faites du dehors : elles ont germé dans l'Ordre même. La dévotion au Cœur de Jésus notamment, avait atteint, dès le début du XVII[e] siècle, un développement surprenant.

Jean-Fr. Bonnefoy, O. F. M.
Aumônier de l'Annonciade. Villeneuve-sur-Lot.

(36) De Gallifet, *op. cit.*, p. 168, n. 73.

LA PREMIÈRE LETTRE DE SURIN

PUBLICATION CLANDESTINE ET FAUX LITTÉRAIRE

(*Fin*)

Les Conférences

Les autres conférences, malgré les liens forcés qui devaient les unir à la première, pour qu'elles en paraissent normalement comme la suite, nous offrent un enseignement bien différent. Il était facile de les rattacher à la première, puisque les entretiens avaient porté « sur tous les points de la vie spirituelle,... tant sur ce qui touche la pratique que la spéculation (97) » ; le continuateur pouvait choisir librement ses sujets. Il a expliqué à sa façon quelques détails de la première. Pour lui, si beaucoup d'âmes n'avancent pas dans la perfection, malgré leurs grands désirs, et restent longtemps dans la voie commune. c'est surtout faute « de reconnaître leur captivité sous le joug du péché et leur inutilité au bien » (98). c'est parce qu'elles ne s'avouent point pécheresses et qu'elles ne comptent point assez sur la grâce, se fiant trop sur leurs forces.

Il a cherché à montrer comment ce jeune homme « qui n'avait été instruit par personne que par Dieu », qui n'avait eu aucune direction (99), tirait toute sa science de l'Evangile et de l'enseignement de Notre-Seigneur (100). Mais l'idée centrale autour de laquelle sem-

(97) Première conférence, p. 127. Texte A, p. 4.

(98) Troisième conférence, p. 140. Cf. première conférence, p. 128 : « il... a discouru... sur les âmes qui n'avancent pas à la perfection quoi qu'elles le désirent ». Quatrième conférence, p. 155, l'absence de progrès sera attachée à « l'appréhension de la mortification du naturel et de l'amour-propre ».

(99) Première conférence, p. 126 et 132. Texte A, p. 3 et 7.

(100) Cinquième conférence, p. 157 : « Depuis que Dieu me fit la grâce de faire l'heureuse rencontre de ce berger et de traiter avec luy, je vous asseure qu'il a si puissament desrobé mon cœur que j'ai quitté toute compagnie et tout soin pour l'entretenir ; l'ayant entendu discourir de quelques matières que ma plume n'est capable d'exprimer, ny mon entendement de concevoir, doutant de quel esprit il pourrait estre possédé, je ne me peus tenir de le conjurer de me dire en confidence et en charité la

blent s'être agrégées les cinq autres conférences nous est fournie par ce passage de la première ; « L'un de ses plus relevés discours fut comme Dieu opère tout dans l'intérieur des âmes par le Verbe et les relations qu'elles doivent avoir à Dieu par luy, en toutes leurs dispotions, mesmement dans leurs souffrances » (101).

La dévotion au Verbe incarné, tel nous paraît bien être le thème principal développé par le continuateur de Surin. Chacune des conférences de supplément va nous développer un aspect du rôle joué par le Verbe dans notre vie spirituelle.

Il n'est pas facile de résumer en une phrase la seconde conférence sur la *pratique des vertus*. Elle énonce en fait deux pensées qui n'ont d'autre lien entre elles que de déterminer nos relations avec Jésus-Christ. La plus saillante est que nous devons tout attribuer à la grâce du Christ et « rien à nos industries ». La pensée est toute proche de l'*Augustinus*.

« III. Quand il faisoit quelque proposition en l'oraison, il ne disoit jamais : Je me propose doresnavant de faire quelque acte de vertu ou je résisteral à tel vice... c'est une presomption. Mais il s'offroit à Dieu comme un vil instrument entre ses mains pour faire avec l'aide de sa grâce la guerre à tel vice ou pour faire des actions d'une telle vertu : de manière que quand il en venoit à bout, remercioit Dieu de s'estre servy de luy et de l'avoir accepté pour faire cette bonne action ou vaincre ce vice, et .. quand il n'exécutoit rien de sa proposition, il ne se troubloit point, disant : Aussi bien, Dieu n'estoit point obligé de se servir de moy » (102).

C'est cette estime de la grâce sans doute qui lui fait honorer les bonnes pensées « comme un présent venu du Paradis », comme « le pain dont se nourrissent les anges et les saincts » :

II « ... Quand après avoir rendu quelque long et pénible service à Dieu, il ne nous donneroit qu'une bonne pensée daus l'esprit, nous devons encore estre bien payez et mieux que nous ne l'avons pas mérité »...

voye par laquelle son esprit s'estait ainsi ouvert aux lumières du ciel »... p. 150 : « Je luy demandai s'il ne s'estait point servi de quelque livre spirituel ou de quelqne directeur »...

(101) Première conférence, p. 133. Texte A, p. 8.

(102) P. 135-136. Cette doctrine ne diffère guère, par le sens, de la première proposition condamnée chez Jansénius. La résistance au vice est objet de précepte. Dire que je ne puis pas résister au vice, en tel cas donné, c'est dire équivalamment que, dans ce cas, le précepte est impossible pour moi et que la grâce me manque pour l'observer. Si, comme il est vraisemblable, la conférence a été écrite après 1640, on voit de quel côté son auteur se rangeait dans la question de la grâce. Mais il le fait en termes très voilés.

IV « ... Si les démons, après mille ans de peine, pouvoient avoir une bonne pensée et la posséder en eux ils estimeroient leurs peines légères et se sentiroient obligez à Dieu, la tenans de sa pure miséricorde... »

L'autre pensée, c'est qu'il faut perpétuellement rapporter notre intérieur, nos actions, nos souffrances, à l'intérieur, aux actions et aux souffrances de Jésus-Christ, aller perpétuellement de nous à Jésus-Christ et de Jésus-Christ à nous :

I « Il me dit que tous les jours une fois nous devons jeter les yeux sur les saintes inclinations de Jésus et de sa S. Mère, pour les adorer et les désirer ».

VI « ... Chaque fois qu'il se représentoit... le Père Eternel le jugeant à la mort..., aussi tost il s'arrestoit court pour adorer la justice du Père jugeant son Fils,.. Puis descendoit sur sa propre âme pécheresse... pour y contempler les amertumes et souffrances qui y pouvoient estre, lors il levoit les yeux en haut et adoroit Dieu le jugeant et rendoit un hommage à ses justes jugements sur luy. Après cela il retournoit à regarder les souffrances du Fils jugé avec ses douleurs du corps et de l'esprit et les adoroit ; puis descendant il adoroit les siennes comme infligées de Dieu ».

VII « ... Ce n'est point assez d'adorer les souffrances de Jésus-Christ, mais... il faut adorer les pensées et les intentions qu'il avoit de nous et sur nous en souffrant et en expirant et tout ce qui est en luy caché à la connoissance des hommes... la souveraine dignité du Fils de Dieu nous oblige à luy rendre ce devoir... quand bien nous n'y profiterions de rien ».

« Finalement il dit que nous nous devons souvent offrir à Jésus-Christ et le prier que par la grâce qui est en luy... nous puissions estre introduits dans sa patience, son humilité, sa charité, sa douceur et dans les vertus que nous y connaissons et adorons et ainsi quand nous y sommes introduits nous ne nous reconnaissions redevables qu'à sa seule grâce... » (103).

Cette adoration perpétuelle n'est-elle pas aussi très significative?

La 3e conférence *des divers amours spirituels* établit le souverain domaine de Jésus-Christ sur les âmes.

Nous ne serons plus à nous, mais à Jésus-Christ « attendu que par son Incarnation et par sa mort, il s'est acquis tous les droicts sur les pécheurs ».

« ... Fils adoptif du Fils naturel de Dieu (104), je lui suis acquis autant par droict et par justice comme il est à son Père par nature; ... je suis si absolument acquis à son domaine que je ne m'en puis

(103) P. 135-139.

(104) P. 142 et 143. Cette expression singulière reviendra dans la cinquième conférence, p. 165, qui déclare elle-aussi que nous sommes « Enfans adoptifs du Fils de Dieu ».

retirer, sans commettre une très grande injustice et sans destruire autant qu'il est en moy la grandeur et l'excellence du Fils en tant que Rédempteur ».

Il faut donc écarter tout ce qui éloigne tant soit peu, « de la servitude » que nous devons à Jésus-Christ.

Autre conséquence : notre amour pour le prochain ne doit point porter préjudice au domaine de Jésus-Christ sur nous. Nous ne devons aimer aucune créature « que suivant l'inclination et la volonté du Rédempteur ». Je dois aimer comme Jésus-Christ aime, parce que Jésus-Christ nous commande d'aimer, à la façon dont Jésus-Christ aime.

« ... Je ne puis avec justice retirer mon cœur de luy pour le mettre sous le pouvoir d'un autre, ni en recevoir un autre chez moy sans recèlement et larcin si ce n'est sous ces conditions : 1. que j'aime cette créature comme luy, qui ayant de l'amour pour elle, la reçoit en son cœur, en tant qu'il se plaist au bien ; 2. parce qu'il me recommande de la recevoir ou me loger chez elle avec luy ; en 3e lieu, il veut encore que je l'ayme, à la façon qu'il ayme. Or il ayme en la créature raisonnable la nature et la grâce, comme choses siennes et très parfaictes et pour la considération de l'amour qu'il luy porte » (105).

Nous devons veiller aussi à ce que ceux qui nous aiment ne fassent point tort, dans leur amour pour nous, à l'amour de Jésus-Christ.

« ... Quand nous voyons une créature occupée après nous à nous aymer et servir par pure sensibilité irraisonnable, il falloit regretter qu'un cœur qui pouvoit aymer Dieu fût occupé à nous aymer et servir par simple sensibilité et que nous devons estre marris de tenir possible dans son cœur le lieu et la place que devroit tenir nostre souverain Amant et nostre Rédempteur » (106).

Il en est de notre cœur, royaume de Dieu en nous, comme du royaume des Cieux. Si Dieu admet avec lui des créatures dans le ciel, nous pouvons bien admettre des créatures dans notre cœur. pourvu que ce soit avec Dieu et sans nuire à l'amour que nous avons pour Dieu.

« Pour conclusion .. il me dit que Dieu ne demandoit que trois choses de nous, que nous préférassions *l'éternité au temps, la raison au sens, et le Créateur à la créature* et que tout cela estoit si raisonnable, qu'un bon jugement ne le pouvoit refuser » (107).

(105) P. 146.
(106) P. 147.
(107) P. 151.

La 4e conférence *Comme il faut aymer la vertu* est plus simple encore. Il ne faut pas aimer la vertu en elle-même car elle est naturelle et humaine. Il faut l'aimer en Jésus-Christ, où elle est divine :

« Il ne la faut pas estimer ny aymer pour la beauté et excellence qu'elle a en elle-mesme et en nous, car ce seroit l'aymer en philosophe ; mais l'aymer à cause de la beauté et excellence qu'elle a en Jésus-Chris où elle est en perfection plus relevée et c'est l'aymer en chrestien ; car en elle-mesme et en nous, elle est purement naturelle et humaine, et en Jésus-Christ, elle est toute divine et surnaturelle » (108).

Ceci donne une valeur particulière à l'imitation de Notre-Seigneur :

« En l'homme les actions animales sont appelées humaines, à cause qu'il est homme. En Jésus-Christ toutes les actions humaines sont sanctifiées et divinisées, à cause qu'il est Dieu... Si tous les animaux se mirans sur l'homme formoient et conduisoient leurs actions animales sur l'homme, on pourroit appeler telles actions raisonnables. Ainsi devez-vous croire que si tous les hommes se mirans sur Jésus-Christ formoient et conduisoient leurs actions humaines sur le modèle des humaines qu'ils contemplent en luy, toutes leurs actions humaines seraient sanctifiées et pourroient estre appelées divines » (109).

Et voici la conclusion :

« De tout cecy, il est aisé à voir que nos actions humaines et nos actes de vertu morale n'ont d'excellence et de perfection que ce qu'elles en tirent du Verbe incarné, notre Rédempteur à la veüe duquel elles sont faites. Pour ce qui est de leurs mérites, il me dit que, comme elles n'en ont que ce qu'elles en empruntent de l'estime de Jésus-Christ : c'est à nous à le faire, et à Luy qui est juge, de les priser et approuver » (110).

La 5e conférence traite *De la pureté de l'âme et de l'oraison*, les deux grands moyens de progrès.

Sa méthode d'oraison, le berger l'a reçue de l'Evangile :

« ... Jésus-Christ m'instruit plus par les paroles nuës de son Evangile et par ses actions escrites et... il m'apprend davantage et sans comparaison mieux en l'oraison par l'esprit de sa grâce que ne sçauroient le faire tous les livres et les enseignements des hommes » (111).

(108) P. 151-152.
(109) P. 153.
(110) P. 154-155.
(111) P. 161.

Son modèle, c'est Notre-Seigneur s'entretenant avec son Père. Il remarque très vite que pour s'entretenir familièrement avec Dieu — « la familiarité suppose quelque égalité » — il faut être « Enfant adoptif du Fils de Dieu », « un membre uni au Fils de Dieu », entrant « dans les mêmes droits qu'il a de se présenter à son Père ».

Car c'est au Père qu'il faut s'adresser « comme à la source de tout estre et au Père de toute lumière ». Mais ce n'est point « en nostre personne » et « en nostre nom » qu'il faut nous présenter au Père : il faut nous présenter « en la personne de son Fils, en l'esprit de son Fils, en la vérité de son Fils ».

« ... Nous n'avons point de droict d'aborder le Père que par luy et nous revestans de luy »... « Pour entretenir un Dieu, il faut un esprit divin qui forme en nostre entendement des pensées dignes de lui » (112).

« Il nous faut donc nous revestir de la personne et des mérites de Jésus Christ, non des nostres, ny de nostre suffisance pour avoir audience du Père céleste ; car le Fils l'a mérité pour nous » (113).

Voilà pour la personne. Voici maintenant pour l'esprit :

« . . Nostre esprit est trop ravalé et disproportionné à Dieu pour croire l'entretenir dignement de nos pensées et discours naturels, puisque, comme dit saint Paul, *nous ne sommes pas suffisans pour penser quelque chose de nos propres forces, ains que toute notre suffisance vient de Dieu*. Pour entretenir un Dieu, il faut un esprit divin qui forme en nostre entendement des pensées dignes de luy et pour avoir un esprit divin, il faut renoncer à la bassesse de nostre discours estudié, demander à Jésus-Christ cet esprit sainct, divin et éloquent, dont estant icy-bas il entretenoit son Père. Il n'est pas pourtant nécessaire de sçavoir si nous avons cet esprit avant que de commencer : il suffit de nous donner à luy en foy et simplicité pour entrer en sa conduite et possession » (114).

C'est la foi qui nous met dans la vérité du Fils.

« En troisième lieu, il faut adorer et prier le Père en vérité et se revestir de l'esprit de vérité et de foy et nous en sommes revestus, losque nous nous proposons un mystère ou quelque perfection divine, non selon la connaissance que nous en avons qui est trop basse, estant proportionnée à nostre entendement, mais comme les mystères où la perfection divine est en soy et selon qu'elle le mérite, ce qui ne se fait que par la foy... » (115).

La foi, c'est « la véritable lumière du Fils ». Dans toute oraison,

(112) P. 167, 171 et 175.
(113) P. 174.
(114) P. 175.
(115) P. 176.

qu'elle soit méditative ou contemplative, la partie affective de l'âme, la volonté, une fois l'entendement éclairé, doit s'en servir « comme d'un pont de lumière » pour s'introduire dans les perfections et vertus divines, si l'oraison porte sur les attributs de Dieu ; dans les vertus et perfections de Jésus-Christ, si l'oraison porte sur l'Humanité de Jésus.

« En cette dernière action de la volonté et en cet heureux passage est, et consiste la vraye oraison, Et c'est vraiment adorer le Père en la personne et en la vérité de son Fils » (116).

Une seule idée est développée dans la dernière et 6e conférence sur *le jugement universel* : la raison que nous avons de désirer le jugement, c'est qu'il procurera la gloire de Jésus-Christ. Le développement ne manque pas d'originalité. En voici les principales étapes :

1. Le premier avènement du Fils de Dieu est un anéantissement. Le second ne sera que glorieux pour le Christ :

« ... Il viendra en pleine possession de la double gloire de l'âme et du corps, non plus dans l'avilissement des pécheurs ou dans l'infirmité de cette vie mortelle, mais parfaitement vivant et régnant dans sa propre majesté, gloire, puissance et authorité de Dieu son Père » (117).

Au premier avènement il vint seulement pour les hommes. Au second il vient pour lui-même. Juge des anges et des hommes, il les jugera « à l'avantage de sa gloire et de son honneur ». Si nous aimons Jésus-Christ, nous devons désirer ce jour.

« ... Nous sommes obligez d'aymer Jésus-Christ plus que nous-mesmes sous les deux tiltres de Créateur et de Rédempteur et de préférer ses intérêts aux nostres, nous devons aymer ce deuxième Advènement d'un amour tout particulier puisqu'il porte tous les intérêts de Jésus-Christ Rédempteur » (118).

2. Cette gloire du Christ aura plusieurs manifestations. 1° Jésus-Christ se présentera comme juge aux démons, aux anges et aux hommes. 2° Il détruira le monde d'Adam et le renouvellera.

« Joignez votre zèle au sien ; donnez-vous à luy avec tout ce qui est impur dans ce monde d'Adam et détruisez présentement les créatures dont l'homme et dont vous-mesmes vous vous êtes servy à l'offenser... »

3° Il détruira en nous tous les désordres d'Adam, c'est-à-dire le vieil homme.

(116) P. 177 et 178.
(117) P. 183.
(118) P. 184.

« Donnez-vous donc à l'heure mesme entre ses mains toutes puissantes et passant votre cœur dans le sien, tout plein de juste courroux contre ces désordres qu'il connoist et que vous reconnaissez en vous qu'il détruira en ce dernier jour. Coopérez dès maintenant à cette destruction en vous réformant à bon escient sans attendre si tard ».

4° Il détruira l'empire du péché sur les prédestinés. Commençons à le détruire en nous.

5° Il détruira l'empire du démon, l'empire de la chair, l'empire de la mort.

« ... N'oubliez pas de remarquer et d'adorer en Jésus-Christ la source d'où il puise sa vie, avec la plénitude et abondance d'icelle, par laquelle il retire tout l'Univers de la mort et l'establit en une vie permanente. La source de la lumière est le sein du soleil ; et la source de la vie de Jésus-Christ, c'est le sein de son Père : duquel il tire l'estre éternel, comme sa vie. De manière que glissait cette vie éternelle du Père (qui est en luy comme le rayon est en la lumière) dedans les morts, il les fait vivre en luy et par luy : qui estant inséparable du Père, les fait vivre par luy au Père... » (119).

Il fallait s'y attendre. Le berger consent d'avance à sa sentence quelle qu'elle puisse être :

« ... J'adore de tout mon cœur la sentence qui sortira de la bouche de mon Juge et Rédempteur : voire le jugement qu'il fera sur moy mesme (à cause que je ne sçay, si lors je seray en estat de luy en faire honneur, et de le vouloir adorer) afin de me joindre à son jugement : et si l'aymant plus que moy-mesme, je vois qu'il tire gloire du jugement et condamnation qu'il donnera contre moy, je veux à cette heure adorer son jugement et renoncer au mien intéressé, par lequel je veux la gloire pour mon propre contentement, détestant néanmoins tous mes péchez et offenses » (p. 191-192).

3. En ce dernier jour, Jésus-Christ accomplira tous les désirs des anges, des démons et des hommes tant des prédestinés que des réprouvés.

« Le désir des anges, c'est de voir leurs sièges remplis, leur société accreue et l'empire du Rédempteur parfait, ce qui se fera en ce jour.

« Les démons qui ont toujours désiré un plein empire sur les hommes l'auront alors establi sur tous les réprouvez...

« Les réprouvez, estant en cette vie ont toujours désiré la chair, la terre et les métaux ; et ils auront leur chair malheureuse avec ses sens, ils seront accablés de terre en son ténébreux centre, surchargez de métaux qui n'en sont que la crême...

« ... Ils ont désiré et possédé toutes choses sensibles désordoné-

(119) P. 187-189.

ment et contre l'ordre du Créateur et du Rédempteur estably en eux ; aussi en ce jour, ils seront envelopez de tous les objets sensibles : mais dans un désordre si grand, qu'il combattra le bel ordre que le Christ a estably en eux...

« Les prédestinez... ont désiré la possession et la jouissance des choses sensibles avec justice et raison et selon l'ordre en eux estably par le Créateur et Rédempteur ; aussi les possèdent-ils de la sorte, sans aucun trouble, désordre ou divertissement des sens. Ils ont désiré avec justice et innocence l'union et le repos de leur cœur sensible et raisonnable sur un objet aimable qui portoit seul la sensibilité et la raison... Ils trouveront en Jésus-Christ ce double objet corps et esprit... » (120).

4. En ce dernier jour, Jésus-Christ, en qualité de Fils, de Rédempteur et de Juge, accomplira tous les désirs de son Père.

« Le premier et le plus puissant... (c'est) d'establir son estre naturel et glorieux en son Fils. Ce qu'il fit en l'engendrant puisque ce fut une action interne, par laquelle il glissa son estre lumineux en luy, comme fait le soleil, engendrant la lumière. Voilà la première communication divine, qui fut accompagnée d'une seconde par la production qne le Père fit avec son Fils, de la personne du Saint-Esprit.

« Le deuxième désir que Dieu le Père a eu, a esté de glisser son même estre au dehors de luy, dans les créatures, par le moyen de ce Fils qui luy estoit comme le pont pour passer et establir son estre naturel, non glorieux dans icelles, ainsi que le soleil se sert de la lumière, comme d'un pònt par lequel il glisse son estre icy-bas sur le monde... »

« Or, comme par la création qui est la première action au dehors il ne communique et n'establit que son estre naturel ès créatures par son Verbe, son Fils et non pas son estre glorieux comme il est en ce Fils, il luy reste pour troisième et dernier désir d'establir cet estre glorieux en elles, selon qu'elles le peuvent recevoir et ce sera sa dernière action externe, qui devra encore par conséquent, estre faicte par le Fils mesme ; par lequel il a estably son estre naturel en toutes choses » (121).

Ce dernier désir du Père, seul le Verbe incarné peut le réaliser et parce qu'il est Fils de Dieu et parce qu'il l'a mérité par sa soumission :

« ... En tant que Dieu et Fils de Dieu, estant aussi puissant que son Père, aussi maistre de soy-mesme, il pouvoit à son bon plaisir user de sou estre increé et indépendant qu'il avoit de son Père par sa génération éternelle et semblablement disposer de son estre créé, qu'il avait receu et tiré de sa mère par sa génération et naissance temporelles, ce que n'ayant jamais voulu faire en aucune façon que

(120) P. 192-194.
(121) P. 195-196.

par le jugement et ordonnance du Père avec lequel il a toujours esté de mesme volonté et auquel il s'est volontairement soumis jusques à la frustration de son estre glorieux dans les créatures : voilà pourquoy en ce dernier jour, auquel le désir de son Père doit estre accomply sur tout ce qu'il a produit, il le constitue Juge, aussi bien de ses propres tntérêts que de toutes ses créatures... » (122).

Et sans changer la constitution naturelle des créatures, Jésus-Christ établira en elles la gloire de son Père : dans le ciel, sur la terre, dans nos corps, dans nos âmes, dans nos volontés.

5. Dieu enfin rendra justice à tous ses mystères en les faisant parfaitement connaître des hommes.

J'ai cité abondamment le petit livret. Il est si rare qu'il fallait bien en reproduire les passages les plus importants.

La spiritualité des conférences, il n'est pas difficile de dire à quelle école elle appartient. Tous nos lecteurs auront évidemment pensé à celle dont le cardinal de Béiulle a été l'initiateur. Je crois même qu'il est possible de désigner l'auteur et le livre d'où est venue l'inspiration des conférences et qui paraît avoir été directement consulté par leur auteur.

Le P. Hugues Quarré, prêtre de l'Oratoire, publiait à Mons, en 1633, le *Thrésor spirituel contenant les excellences du christianisme et les adresses pour arriver à la perfection chrestienne par les voyes de la grâce et d'un entier abandonnement à la conduite de Jésus-Christ* (123), dédié à la Sérénissime princesse Madame Isabelle Claire Eugénie, infante d'Espagne. Ce sont des docteurs de Louvain : Cornelius Jansenius (le père de l'*Augustinus*) et Libère Fromont, son ami, qui approuvent l'ouvrage. La 5e partie « Des devoirs plus particuliers des chrestiens envers Jésus-Christ N.-S. », développe les grands thèmes qui font l'objet des conférences : notre appartenance à Jésus-Christ, Dieu n'opère dans nos âmes que par son Fils et les âmes ne se réfèrent à Dieu et ne retournent à lui que par Jésus-

(122) P. 197.

(123) L. Batterel (*Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, éd. Ingold et Bonnardet, Paris, 1903, Les Pères qui ont vécu sous les PP. de Condren et Bourgoing, p. 425) ne connait pas la date de cette première édition. L'ouvrage a été augmenté dans la deuxième édition qui est de 1635 et ne sera plus désormais changé. La septième édition est de 1660, Paris, chez Huré et Léonard. Le P. Quarré était depuis 1631 aux Pays-Bas. Une lettre de Jansénius à Saint-Cyran, Louvain, 27 mai 1631, nous dit : « Le P. Carré est arrivé ici ».

L'ouvrage du P. Quarré reste l'un des meilleurs exposés, l'un des plus courts, des plus clairs et des plus solides de la spiritualité de l'école française.

Christ, l'obligation où nous sommes de dépendre en tout de la volonté de Jésus-Christ, la nécessité de nous revêtir de l'esprit et des dispositions de Jésus-Christ, de ne vivre que pour son honneur et pour sa gloire.

Le P. Quarré disait déjà que nous sommes « Fils de Jésus-Christ » (124). Lui aussi avait des pages curieuses sur la grâce (125), et ce n'est pas sans raison que Libère Fromont déclare dans son approbation : « ... Il me plaît infiniment que suivant la piste des SS. Pères et principalement S. Augustin, il va tout attribuer à la grâce divine, de laquelle beaucoup d'autres livres spirituels parlent si sobrement, comme si par leurs petites règles et practiques, sans une grâce très singulière, la perfection chrestienne et souveraine de cette vie se pourroit obtenir... »

Le *Thrésor* attribue tout à la grâce dans la vie spirituelle : l'âme n'a guère qu'à donner « son consentement à la grâce et aux opérations de Dieu en elle » (126).

Mais je ne vais pas poursuivre un parallère qui m'entraînerait trop loin. Voici seulement deux rapprochements caractéristiques entre les conférences des *Secrets de la Vie spirituelle* et le *Thrésor spirituel.* La 5e conférence, p. 167, insinue que la filiation adoptive et l'état de grâce sanctifiante sont nécessaires pour l'oraison de louange : « Membres unis au Fils de Dieu, nous entrons dans les mesmes droits qu'il a de se présenter à son Père, de converser familièrement avec luy, de luy parler et de recevoir ses réponses ».

Le *Thrésor Spirituel*, dans sa 5e partie, dans un chapitre intitulé : « Quelles doivent estre les actions des chrestiens », p. 289, déclare que l'on est incapable de louer Dieu si on n'a pas la grâce sanctifiante : « ... Le Fils de Dieu veut élever les hommes, se veut unir à eux et leur communiquer son esprit et ses dispositions pour les mettre en une capacité de louer Dieu selon les grandeurs de Dieu, ce que l'homme ne sçauroit jamais faire s'il n'estoit membre de Jésus-Christ... »

Dans la même conférence, est donné le conseil suivant (p. 179) :

« Surtout, prenez garde qu'il faut demeurer en l'estat conforme à l'esprit duquel vostre âme se sentira revestue, soit d'humilité, soit de souffrance, de joye, de tristesse, d'amour ou d'autre quel qu'il

(124) *Thrésor spirituel*, première partie. De la filiation adoptive de Dieu à laquelle sont appellez les chrestiens. P. 20, « ... nous ne sommes plus Fils d'Adam, mais Fils de Jésus-Christ ».

(125) Voir la deuxième partie du *Thrésor spirituel* et particulièrement p. 33-53. Le P. H. Quarré a été un des premiers approbateurs de l'*Augustinus*.

(126) *Ibid.*, p. 36.

soit, pour une conformité à la volonté divine, ainsi que Jésus-Christ demeuroit en l'estat conforme à l'esprit qui le possédoit, de joye, de tristesse, etc... Et comme cette saincte âme sçavoit que c'estoit l'esprit de Dieu qui la mettoit dans cet estat.., elle se revestoit des infirmitez et passions qu'il laissoit couler sur elle, adoroit cet esprit de Dieu en elle... dans une conformité de vouloir et de non-vouloir ».

Il me paraît que les conférences suivent en cela les trois devoirs que le P. Quarré énonce ainsi (p. 324-325) :

« Le 1er est que l'âme se doit laisser toute à la puissance de Jésus-Christ pour l'establir en tel estat qu'il luy plaira, et faire en elle et par elle tout ce qu'il voudra pour sa gloire. Le 2e, qu'elle accepte avec humilité et soumission tous les estatz et tous les effects que l'Esprit et la grâce de Jésus-Christ opèrera en elle, les portant avec patience et obéyssance, quelque rigueur et quelque difficulté qu'elle y sente. 3. Elle doit opérer selon la qualité et l'estendue de la grâce, qui luy est communiquée en l'estat auquel Jésus-Christ l'a élevée et elle ne doit point se péner pour en sortir ou estre mise en une autre condition mais il faut qu'elle y demeure avec fidélité. Par exemple, si elle connoist que Dieu l'a mise en estat de souffrance, qu'elle y demeure avec patience et soumission d'esprit, et qu'elle corresponde avec fidélité à la grâce qu'elle y ressent. Il faut faire le mesme en l'amour, en la privation et en toutes les autres voyes où Dieu la mènera ».

Conclusion

Ce qui a provoqué la diffusion et la publication de la lettre de Surin, c'est sa valeur et son intérêt. Ceux à qui une copie en était parvenue l'ont recopiée pour en faire bénéficier leurs amis.

Sans en savoir le moins du monde les circonstances, nous pouvons nous imaginer assez bien comment les choses se sont passées.

La lettre de Surin, copiée et recopiée, passait de main en main et trouvait partout du succès. Combien de temps a-t-elle circulé ainsi sous le manteau, jusqu'au jour où un lecteur, moins passif que les autres et dans le but, semble-t-il, de répandre ses idées personnelles, peut-être même avec des préoccupations polémiques, a jugé bon d'exploiter un filon si riche et de composer sur des thèmes voisins une série de conférences dont elle serait la première, auxquelles elle servirait d'introduction et de passeport ?

A quelle date le fixer ? Très peu de temps sans doute après 1640. Où vivait-il ? En Belgique probablement ou dans le Nord de la France, aux frontières de la langue française et de la langue néerlandaise, si on en juge — c'est un indice vague — d'après les lieux d'édition (127).

(127) Il ne faut pas songer à regarder Turrien Le Febvre comme l'auteur des Conférences. Il les a reçues toutes faites comme il avait reçues toutes faites les conférences du P. Gaspard de la Figuera qui forment la

Recopiées, se donnant comme la relation de Surin, faisant corps avec elle, elles ont, elles aussi, fait leur chemin discret dans le monde. Est-ce leur auteur qui les a, le premier, éditées ? Nous n'en savons rien. Une traduction néerlandaise a été faite dont nous ignorons l'origine et qui a elle-même circulé longtemps en manuscrit avant d'être imprimée (128).

S'il reste beaucoup d'obscurité et plus d'une énigme dans les circonstances qui ont amené la publication de la première lettre de Surin, ne nous en étonnons pas trop. Etonnons-nous moins encore de ce qu'on ait si libéralement ajouté à sa prose et fait passer sous son nom des pages qui ne lui appartenaient pas. Il planera toujours quelque mystère sur la publication de ses œuvres. Il n'a surveillé l'impression d'aucune. La première édition du *Catéchisme spirituel*, faite à Rennes en 1657, probablement par Madame du Houx, ne l'a point entièrement satisfait, puisqu'il y a fait un correctoire (129). Il a sans doute été plus content de celle qui a paru à Paris en 1663 et dont s'était chargé l'abbé Vincent de Meur, en qui il avait une entière confiance. Je ne suis toutefois point surpris que Dom d'Achéry, en 1671, écrive dans son *Indiculus Asceticorum* à propos du *Catéchisme spirituel* : « Il faut préférer la première édition, parce que dans les autres on a fait des additions contre l'intention de l'auteur » (130).

première partie des *Secrets de la Vie spirituelle* et avaient été éditées en espagnol à Valladolid en 1635. Mais s'il est vraiment l'éditeur de l'opuscule, comment ne s'est-il pas rendu compte des tendances doctrinales de ces conférences du berger ?

(128) Dans une liste de livres spirituels néerlandais du XVII[e] siècle que lisait Joanna van Randenraelh (18 octobre 1610-26 octobre 1684), pieuse personne de Ruremonde, liste qu'a publiée le R. P. Lucidius Verschueren, O.F,M. (*De boeken einer Geestelijke Dochter*, dans *Ons geestelijk Erf*, 1939, p. 185-209) se trouve celui-ci : « *Geestelijcke tsamenspreekinge* tussen eenen devoetten persoen en eenen schaepherder. Allwaer zijn ontdeckt de wonderlijcke verhoelenthede van de goddelijcke wijsheit ende de misterieuse weettenschappen die Godt oepenbaert aen de siellen die sijn suijver ende eenwaudich » [Entretiens spirituels entre une dévote personne et un berger, où sont découverts les admirables secrets de la divine sagesse et les mystérieuses connaissances que Dieu révèle aux âmes qui sont pures et dévotes] (sous le n° 3, p. 195). Elle le lisait vraisemblablement en manuscrit, autrement elle aurait indiqué le lieu et la date de l'édition, comme elle le fait pour les autres livres.

(129) Cf. Lettre du 30 juin 1659 à M. Pouget, prêtre à Tulle, éd. Michel-Cavallera, t. 2[e], p. 383.

(130) [Dom d'Achery], *Indiculus Asceticorum*, Parisiis, 1671, p. 96, ne connaît pas Surin, mais seulement Jean de Sainte-Foy (le pseudonyme sous le nom duquel ont paru et le *Catéchisme spirituel* et les *Fondements* : « Johannis a Sancta Fide, *Catechismus spiritualis* praecipua ad perfectio

Surin était mort quad Vincent de Meur publia, en 1667, les *Fondements* « sur l'ordre de feu Monseigneur le prince de Conti ».

Et le consciencieux Champion lui-même ne laisse pas de nous donner un peu d'appréhension quand nous l'entendons dans l'avertissement des *Dialogues* louer le P. Brignon d' « avoir si excellemment retouché les *Fondements* ».

Parmi les sortes de détachement que Surin a dû pratiquer — et sur ce point Dieu ne l'a point épargné — le moindre n'a pas été celui que lui imposa la liberté prise avec ses écrits. Ni de son vivant, ni après sa mort les adaptateurs, anonymes ou connus, ne lui ont manqué, qui ont voulu ajuster ses ouvrages au goût du temps. C'était une façon encore de lui rendre hommage et, tout en critiquant le style, de louer la pensée. Nous préférons aujourd'hui « la simplicité naturelle » de l'original. L'abbé de Choisy trouvait que « cette simplicité était mêlée de fautes contre l'exactitude du langage » et faisait révolter certains esprits délicats et peu accoutumés aux expressions négligées de ceux qui ne songeaient qu'à s'entretenir avec Dieu » (131).

Marcel Viller, S. J.

nem attingendam media continens. At eligendus ex prima editione ; in reliquis enim aliqua sunt addita praeter intentionem auctoris, summae pietatis et patientiae viri. Nihil est duobus voluminibus his ad collationes spirituales habendas superioribus et directoribus aptius... »

(131) *Pensées chrétiennes*, Paris, 1683, préface. Le volume n'est en fait qu'un démarquage des *Dialogues* de Surin, et l'auteur reconnait explicitement qu'il a travailté sur les manuscrits de Surin.

COMPTES RENDUS

Mgr Clément Tournier. — *Un saint Vincent de Paul toulousain. Le chanoine Maurice Garrigou,* fondateur de l'Institut de Notre-Dame de la Compassion (1766-1852). Toulouse, Privat, 1945, in-8°, XXVIII-446 p.

On peut se féliciter que diverses tentatives destinées à remplacer la notice succincte de Monsieur Salvan sur le chanoine Garrigou, publiée au lendemain de sa mort, aient échoué. La place restait libre ainsi pour écrire l'ouvrage définitif pour lequel nul n'était plus désigné que Mgr Tournier. La connaissance que l'érudit curé de Saint-Sernin a des personnes et des choses concernant le diocèse de Toulouse lui a permis de nous donner une histoire qu'il était peut-être le seul à pouvoir écrire, où les personnages et les événements sont mis dans la juste lumière et qui fait très heureusement revivre une des physionomies les plus intéressantes et les plus importantes du clergé toulousain pendant la Révolution et la première moitié du XIXe siècle.

La principale caractéristique de cette œuvre c'est, semble-t-il, d'avoir mis en lumière le rôle de l'Aa, dans la vie et l'œuvre de Maurice Garrigou. Divers articles de la Revue ont fait connaître à nos lecteurs ce qu'étaient réellement les Aa. Il s'agissait d'une congrégation plus intime, formée au sein des grandes congrégations mariales dirigées par les jésuites, ordinairement sous la conduite du même directeur et qui avaient pour but, de grouper, en les choisissant avec soin parmi les centaines de membres que réunissaient souvent les congrégations, quelques-uns des associés désireux d'intensifier leur vie intérieure et leur apostolat. Ils devenaient comme naturellement le levain qui animait la grande congrégation. Le secret — relatif — était considéré comme la condition du succès. Les archives de l'Aa ecclésiastique de Toulouse, ayant été conservées, et cette Aa s'étant perpétuée jusqu'au lendemain de la guerre de 1870, Mgr Tournier, grâce à cette connaissance rappelée plus haut de l'histoire de Toulouse, en particulier du monde ecclésiastique, a pu en profiter admirablement et mettre en un relief intense, l'intervention de l'Aa dans la vie diocésaine et le rôle qu'elle a permis au chanoine Garrigou, qui en fit partie dès les premières heures de sa vie cléricale, de jouer dans la défense de la foi sous la Révolution et le développement de la vie chrétienne après le Concordat.

C'est une admirable figure de prêtre qui est ainsi présentée à notre vénération. Le livre est une fresque faisant revivre dans le détail trois périodes très différentes de la vie religieuse à Toulouse et le spectacle qui nous est offert est aussi attrayant que suggestif : les dernières années de l'ancien régime, avec la formation de Garrigou au Séminaire Saint-Charles, la Révolution et les efforts héroïques et tenaces pour lutter contre l'impiété envahissante, le XIXe siècle où va pleinement se déployer, au profit de l'Eglise, par la création d'œuvres multiples le zèle intelligent et inlassable du serviteur de Dieu. C'est pour être plus à même de répondre à cette vocation particulière de Dieu que le chanoine Garrigou, tout en aidant volontiers ses confrères du clergé paroissial, ne prend point place parmi eux. Il est absorbé par la fondation des diverses œuvres, la congrégation de la Sainte Epine et surtout la fondation de Notre-Dame de la Compassion, si florissante aujourd'hui, et ses annexes : l'œuvre du Pansement des Plaies et la Communauté de Clercs, appelée couramment la « Succursale ». D'autres initiatives lui sont aussi grandement redevables concernant la dévotion au Sacré-Cœur, la canonisation de sainte Germaine de Pibrac, la restauration de la liturgie. Menant une vie intérieure intense, Garrigou était préparé à assurer aux âmes qui recouraient à lui, comme aux religieuses qu'il avait fondées, une direction ferme et éclairée, leur apprenant à suivre l'appel divin jusqu'aux plus hautes cimes de la perfection.

Sur tout cela Mgr Tournier donne, d'après des sources en grande partie inédites, les détails les plus édifiants. Il suit dans leur développement ces diverses œuvres, fidèles à l'esprit de Maurice Garrigou, en particulier, comme il convient, l'histoire de la Compassion et de ses diverses fondations en France et à l'étranger. Divers appendices intéresseront particulièrement les toulousains, en complétant les renseignements contenus dans la vie et où Mgr Tournier, écrivant en témoin oculaire, offre un supplément d'informations ou des rectifications nécessaires, à propos de l'attitude du cardinal Mathieu, à l'égard de la Succursale, due à des informations malveillantes. Elles le poussèrent à une intervention hâtive, qui provoqua d'ardentes discussions. Sur les vertus de Maurice Garrigou, les faits parlent d'eux-mêmes, mais en guise de conclusion de son ouvrage, Mgr Tournier rassemble textes et actes qui faciliteront la tâche du postulateur de la cause, mais dès maintenant mettent en relief la fidélité extraordinaire du serviteur de Dieu à son idéal sacerdotal. Ce livre est une très importante contribution à l'histoire de l'Eglise de France, au cours du XIXe siècle. Mgr Tournier en faisant revivre cette belle figure du clergé toulousain a rendu un précieux service, dont il convient de le féliciter vivement.

Ferdinand Cavallera, S. J.

A. Combes. — *Introduction à la spiritualité de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.* Préface de S. E. Mgr Roger Beaussart, Paris, Vrin, 1946, IX-300 p.

Le présent ouvrage est un Cours professé à l'Institut Catholique de Paris. Il constitue un des plus beaux hommages rendus jusqu'ici à l'humble Carmélite française dont le culte soulève les foules, mais dont le témoignage n'est pas indigne de la réflexion attentive du théologien. Nous possédons désormais l'étude objective, méthodique, que nous étions en droit d'attendre même après les travaux d'hagiographes aussi méritants que Mgr Laveille, le R.P. Petitot ou M. Gaëtan Bernoville.

C'est en historien que M. A. Combes entend aborder son sujet et en historien conscient de ce que présente d'irréductible la personnalité dont il cherche à découvrir le « mystère ». On lui saura gré de la rigueur avec laquelle il a voulu retracer la physionomie et l'itinéraire spirituels de son héroïne en ne s'appuyant que sur des textes authentiquement thérésiens et sur une chronologie méticuleuse. C'est à ce prix qu'il peut non seulement ajouter du neuf, mais redresser plus d'une méprise ou d'une interprétation tendancieuse.

Deux chapitres préliminaires nous fixent sur les sources et sur le cadre chronologique où se situe l'expérience personnelle de la sainte. Puis se déroulent en six chapitres les grandes perspectives de la spiritualité thérésienne : la notion thérésienne de la vie (III) ; la notion thérésienne de l'amour (IV et V) ; la notion thérésienne de la vocation religieuse et de l'apostolat (VI) ; la notion et pratique thérésiennes de l'oraison (VII) ; la petite voie d'enfance spirituelle (VIII). L'ouvrage s'achève par une synthèse qui, tout en sauvegardant la complexité de la doctrine ainsi analysée, définit « l'esprit et le message de sainte Thérèse » (IX).

Je me contenterai de relever ici quelques traits qui laissent apprécier la valeur originale de ce volume.

M. Combes s'attribue le mérite d'avoir reconnu et souligné le premier l'importance d'une « source littéraire » dont l'influence a été grande sur la « petite Thérèse ». Il s'agit d'un ouvrage fort oublié de l'abbé Arminjon, ancien missionnaire apostolique et professeur de Grand Séminaire, intitulé : *Fin du monde présent et mystères de la vie future.* C'est dans ces Conférences prêchées à la cathédrale de Chambéry avant d'être réunies en volume, que la sainte a puisé pour une part sa notion de la « vie ». Elle y a trouvé la synthèse des vérités essentielles dirigée contre le naturalisme et mettant en lumière le côté surnaturel de notre destinée. Ce cadre doctrinal lui a permis d'étoffer ses lectures de l'*Imitation de Jésus-Christ* qu'elle possédait par cœur depuis son enfance.

Il n'est pas douteux que M. Combes a su tirer un excellent parti de ce qu'il pense être sa découverte. En réalité, dès 1928. un Camillien italien, le R. P. Alghisio Daniele Del Bon, publiait dans une revue des Camilliens de Vérone *Il conforto*, une série d'articles intitulés : *Il Paradiso visto attraverso la « Storia d'un'Anima »*, où il faisait état des conférences de M. Arminjon dont il avait un exemplaire entre les mains.

M. Combes a, du moins, le mérite de rendre toute leur portée à ces « entretiens du Belvédère » que *l'Histoire d'une âme* place un peu après la Pentecôte 1887 aux Buissonnets et où Dieu s'est manifesté à sa sœur Céline et à elle-même dans des effusions comparables à la vision d'Ostie. Cette expérience que M. A. Combes ne craint pas de qualifier de « mystique » au sens le plus strict, quelle que soit l'explication théologique qu'on en donne, est dans l'ascension spirituelle de la sainte comme le Thabor de la Transfiguration suivi du chemin obscur et douloureux du Calvaire. L'entrée au Carmel, en effet, marque pour Thérèse Martin la rencontre avec les épreuves intérieures les plus inattendues et les plus crucifiantes. M. Combes excelle à dégager ce qui constitue à ses yeux « le génie spirituel » avec lequel cette adolescente s'éleva à « la notion d'amour qui seule pouvait la sauver et à la générosité éperdue avec laquelle elle en fit la loi de sa vie » (p. 122). Nous n'avons pas à suivre ici l'analyse pénétrante qui nous montre une âme prévenue des grâces les plus singulières s'adaptant avec une lucidité sans éclipses aux obscurs cheminements de la croix.

Sans doute sainte Thérèse s'insère-t-elle dans la tradition de la sainteté la plus authentique : elle est paulinienne, dyonisienne, sanjuaniste, mais comme on a raison de remarquer qu'elle est avant tout elle-même ! Elle n'avait pas encore lu saint Jean de la Croix, quand elle s'engage — ses écrits en font foi — dans la voie du plus total dépouillement. Du Pseudo-Denys elle n'a jamais connu que les allusions disséminées dans les Conférences de l'abbé Arminjon. Quant à saint Paul dont elle se nourrit, elle l'interprète d'une manière très personnelle, témoin ce passage de *1 Cor.*, 3, 9, qui exalte la souveraineté de Dieu et où elle découvre la loi de l'amour qui assujettit le Seigneur lui-même à la prière de sa créature.

On se rappelle que l'amour thérésien se concrète en définitive dans un « acte d'offrande à l'amour miséricordieux » expression très personnelle encore de l'abandon au bon plaisir divin dont bien des témoins insignes ont révélé la fécondité. L'attitude thérésienne se différencie très consciemment des victimes qui s'offrent à la justice divine pour détourner sur elles les châtiments réservés aux pécheurs. Le théologien ne saurait trop admirer l'enrichissement qu'apporte au donné traditionnel l'inspiration de cette humble disciple de

l'Esprit-Saint. On la voit prendre conscience progressivement et du sens de l'amour divin et de la réponse qu'il attend et du rôle providentiel que joue dans l'Eglise l'âme ainsi consacrée par une donation profondément réfléchie et équilibrée.

C'est dans cette intelligence exceptionnelle de la vie et de l'amour selon Dieu que s'enracine la double vocation religieuse et apostolique à la fois qui introduit Thérèse au plus intime du mystère rédempteur. Une fois de plus, l'inspiration personnelle intervient et domine toutes les influences reçues.

Dans le chapitre consacré à l'oraison, l'historien se devait de dénoncer les interprétations tendancieuses qui n'ont pas manqué de tourner le silence apparent de la sainte relativement à l'emploi de méthodes d'oraison contre celles-ci. Le prurit sévit encore de nos jours qui hérisse certains au seul rappel des exigences de toute réflexion volontaire. Ils n'y voient que tyrannie exercée sur les âmes et usurpation du rôle que se réserve l'Esprit de Dieu. M. Combes explique avec beaucoup de pénétration et de bon sens l'attitude toute concrète de la sainte qui, bien éloignée de condamner positivement toute méthode d'oraison, fait preuve d'une rare énergie en se soumettant à une discipline d'effort et de persévérance aussi humble qu'héroïque. Tenaillée par un irrésistible besoin de sommeil durant le temps de l'oraison, elle luttait en se servant d'une lecture qui témoignait au moins de sa volonté d'attention. Plus que toute âme intérieure, elle était persuadée de la diversité des tempéraments spirituels, de la variété des voies de Dieu. Son mérite est peut-être d'avoir perçu mieux que beaucoup d'autres le mystère de l'opération divine jusque dans l'échec de la créature. La « libération » dont elle est la messagère n'est pas une émancipation des disciplines systématiques même partiellement inefficaces, mais l'exclusion de l'orgueil et de l'inconstance. Cette libération est une victoire de l'esprit de foi, le triomphe de « l'abandon à l'opération secrète et constante du Dieu vivant » (p. 233).

A propos de la « petite voie d'enfance spirituelle », M. Combes précise le sens exact de cette « petitesse » thérésienne dont il serait vain de méconnaître l'essentielle grandeur. C'est un message d'authentique générosité que divulgue la sainte aux pétales de rose. Et pourtant ce message, elle le déclare universel ; elle l'adresse à toutes les âmes : aux imparfaits et aux pécheurs. A tous ce message apporte réconfort et stimulation. C'est qu'il est un message d'humilité qui reconnaît le primat de la grâce de Dieu et qui invite à la confiance. Mais il n'y a rien dans ce message qui supprime une ascèse virile et persévérante. Tout, au contraire, l'appelle. La piété populaire s'attendrit volontiers sur la rose effeuillée; il faut lui faire découvrir sans trêve le crucifix que sainte Thérèse presse de ses deux mains.

La spiritualité thérésienne, une « spiritualité pure », dit enfin l'historien que nous résumons. Telle lui paraît être la définition de cette doctrine vivante, essentiellement respectueuse de la grâce, centrée sur l'amour, inspiratrice d'une ascèse qui est adhérence à l'initiative divine et ressort de l'héroïsme purement évangélique. Est-ce assez dire combien cette doctrine est digne d'être étudiée, mais surtout vécue ? Il est incontestable que l'ouvrage de M. Combes contribuera à en faire connaître le secret véridique.

Michel Olphe-Galliard, S. J.

Dom G. Lottin, OSB. — *Aux sources de notre grandeur morale. — Considérations sur l'état religieux et la vie bénédictine.* — Louvain, éditions de l'abbaye du Mont-César, 1946, 2 vol. in-12 de 161 et 104 pages.

Aux éditions de l'abbaye du Mont-César à Louvain ont été publiées deux brochures dues à la plume de Dom Lottin, bien connu par ses travaux sur le moyen-âge. Elles s'adressent aux personnes cultivées, capables de réflexion et qui n'ont besoin que de se voir brièvement rappelés les principes de la vie chrétienne et leurs plus importantes applications. Ce sont des pages très pleines, stimulant d'elles-mêmes la pensée ; l'exposé très clair se nuance sans peine d'un sentiment de ferveur qui l'anime comme insensiblement et encourage efficacement à mettre en pratique la vérité rappelée. Le premier, *Aux sources de notre grandeur morale*, présente une harmonieuse synthèse de la morale naturelle et de la morale surnaturelle. Avec raison l'auteur rappelle la nécessité de cultiver l'honnêteté morale naturelle par le gouvernement de nous-mêmes développant le sens de notre dignité personnelle, par le sens social qui tient en perpétuel eveil nos responsabilités vis-à-vis des autres hommes, par le sens religieux qui nous rappelle incessamment notre condition de créature essentiellement dépendante du Créateur. Mais bien plus riche encore est la morale surnaturelle, fruit de la grâce et des vertus théologales. Brièvement Dom Lottin décrit cette œuvre, les rapports qu'elle établit entre nous et la Sainte Trinité par l'intermédiaire du Christ et en rappelle la rayonnante splendeur. Un appendice montre comment on peut simplifier la conception de cette vie spirituelle surnaturelle, en rapportant les dons du Saint-Esprit et les vertus morales infuses à l'influence sur l'âme des vertus théologales. Une autre note explique comment dans cette vie surnaturelle toute dominée par la charité, la vertu de religion garde sa place et joue son rôle. Ce sont là de précieuses pages à relire souvent sans se

presser et qui aideront à garder toujours présentes les notions essetielles à toute vie spirituelle consciente et active.

La seconde brochure est consacrée à des *Considérations sur l'état religieux et la vie bénédictine.* Une première partie insiste d'abord sur les caractéristiques propres à l'état religieux et marque fortement le rôle capital de la vertu de religion. Je rappellerai, à ce propos, comme propre à corroborer ce qui est dit de son importance et de sa nature, l'article si personnel et aux vues si fermes, consacré à la *Vertu de religion*, par le regretté M. Hourcade, dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, en 1946, où il s'attache à démontrer que cette vertu « n'est pas une partie de la justice » mais « une vertu véritablement et proprement théologale ». Après des explications sur les vœux qui réalisent la stabilisation dans l'engagement au service de Dieu, Dom Lottin s'applique à préciser en quoi consiste la vie monastique d'abord puis la vie cénobitique, comme forme particulière de la vie religieuse. Cela l'amène à présenter alors avec quelque détail l'esprit bénédictin d'après la règle de saint Benoît. Cet exposé pourra servir de commentaire tout à fait à jour à la partie de l'encyclique récente de Pie XII sur saint Benoît, où est caractérisée la spiritualité bénédictine en fonction de cette même règle. Dans les pages de Dom Lottin, on lira avec un intérêt particulier les pages consacrées à l'obéissance de jugement, très judicieuses ei de nature à satisfaire les plus difficiles. On sait que récemment plusieurs publications se sont occupées en sens divers de cette question.

Ces brochures parfaitement adaptées au lecteur d'aujourd'hui et volontairement dépouillées de tout apparat technique, peuvent être recommandées aux religieux comme aux simples fidèles, car elles aideront efficacement les uns et les autres à prendre une plus juste idée de l'élévation de la morale chrétienne et de l'état religieux qui en est une des applicatians les plus fécondes.

Ferdinand Cavallera, SJ.

CHRONIQUE

Collections

La collection *Verbum Salutis* (Paris, Beauchesne) continue ses commentaires du Nouveau Testament par la publication des *Epîtres* de saint Paul. Elle doit au P. Joseph Huby *l'Epître aux Romains* et la *Première aux Corinthiens*, à M. François Amiot *l'Epître aux Galates* et les deux aux *Thessaloniciens*. Le P. Joseph Bonsirven s'est chargé de l'*Epître aux Hébreux*. Inutile d'insister sur l'intérêt de ces commentaires dont on connaît assez la valeur exégétique. Tous ceux qui s'occupent de spiritualité trouveront là une documentation sobre et précise sur les fondements de notre spiritualité chrétienne, une interprétation judicieuse et parfaitement orthodoxe des textes. Le chapitre VIII des *Romains*, la première aux *Corinthiens* avec les allusions au mariage, la doctrine des charismes et surtout l'hymne à la charité du chapitre XIII ont trouvé dans le P. Huby le commentateur à la fois discret et très informé que l'on pouvait désirer pour ces pages essentielles, que la tradition ne se lasse pas d'analyser.

M. F. Amiot, professeur au Séminaire de Saint-Sulpice, s'était fait connaître comme exégète par ses deux volumes sur *L'Enseignement de Saint Paul* (Paris, Gabalda). On retrouvera dans son commentaire des *Galates* et des *Thessaloniciens* les mêmes qualités de vulgarisation érudite qu'il avait déployées dans sa synthèse générale de la doctrine paulinienne. A lire en particulier dans l'*Introduction* (p. 75 et suiv.) une excellente étude sur « la justification par la foi et la vie surnaturelle » ; dans l'*Introduction* aux *Thessaloniciens* une bonne mise au point sur l'eschatologie paulinienne et ses relations avec la réforme morale préconisée par l'Apôtre.

Le P. Bonsirven donne dans son commentaire des *Hébreux* bien plus qu'une exégèse du texte. On appréciera la synthèse dense et suggestive qui constitue le chapitre II de l'Introduction. Elle s'intitule : *Théologie sacerdotale* et ce sont les fondements d'une spiritualité qui sont disposés dans les perspectives de la sainteté orientée vers la mission médiatrice du prêtre.

Signalons enfin comme incorporé à *Verbum Salutis*, sans être un simple commentaire textuel, le volume de 500 pages que le même P. Bonsirven consacre aux *Enseignements de Jésus-Christ*. On se tromperait fort en pensant que cet ouvrage fait double emploi avec l'un ou l'autre des travaux parus sur l'Evangile durant nos dernières décades. Il s'agit d'une sythèse originale très riche d'information, telle qu'on pouvait l'attendre d'un exégète familiarisé avec les problèmes du judaïsme et la théologie catholique, très averti aussi des questions de spiritualité. Le thème central du règne de Dieu ordonne tout le sujet qui embrasse la peinture du milieu où il s'est révélé, la synthèse doctrinale des évangiles avec ses perspectives sur l'Eglise et l'eschatologie du Royaume du Père, ainsi que deux chapitres sur la personne du Médiateur et sa méthode apologétique conçue en fonction de la foi chrétienne qu'elle doit éduquer.

M. O.-G.

— Parmi les publications de *La Clarté-Dieu*, qui sont principalement liturgiques (Lyon, éditions de l'Abeille, in-18) il faut retenir, du point de vue spirituel, spécialement les fascicules suivants : P. Doncœur, SJ, *Préface pour de jeunes chrétiens* (1943, 48), A. Maydieu, OP, *Les Béatitudes* (1943, 65), H. Clérissac, OP, *La lumière de l'Agneau* (1943, 63). La revue a déjà rendu compte du livre de M. Martimort, *De l'évêque*. On trouvera dans les autres fascicules, la plupart consacrés à la messe, de fort utiles indications sur la manière de vivifier la spiritualité par une intelligence toujours plus profonde des rites.

— On connait depuis près de vingt ans la collection *Maîtres spirituels*, dirigée par le P. Monier-Vinard et publiée aux éditions Spes. Sous un titre apparenté, *Les maîtres de la spiritualité chrétienne*, quelques Pères dominicains ont lancé chez l'éditeur Vrin, une collection analogue. Elle a pour but « d'initier le public à la pensée de grands écrivains religieux dont tout le monde connaît le nom et que peu de lecteurs ont la possibilité d'aborder ». Plusieurs volumes ont paru ; les uns donnant des traités entiers, les autres des fragments groupés systématiquement. Les introductions assez détaillées sont naturellement importantes par les renseignements qu'elles fournissent sur les auteurs, leurs ouvrages et surtout leur doctrine. Ont ainsi paru : *Saint Albert le Grand*, par A. Garreau ; *Saint Thomas d'Aquin*, par le P. Mennessier ; *Saint Bonaventure*, par le P. Breton ; *Marie de l'Incarnation, ursuline*, par P. Renaudin ; *Le Cardinal de Bérulle*, par le P. Rotureau ; *Le B. Henri Suso*, par Mme Ancelet-Hustache et deux volumes sur *Saint Bernard*, par M. M. Davy. Sur cette dernière publication, on trouvera une étude critique approfondie dans la *Revue du Moyen-Age latin*. La collection paraît chez l'éditeur Aubier, à Paris.

— Le même éditeur publie une collection de même type, *Bibliothèque philosophique* où entre autres volumes ont paru plusieurs ouvrages intéressant directement la spiritualité et se rapportant à Nicolas de Cues, Malebranche, Guillaume de Saint-Thierry, le Pseudo-Denys, etc. F. C.

— D'orientation spécifiquement spirituelle, la collection *L'Eau Vive*, fondée aux Editions de l'Abeille, à Lyon, avec H. Clérissac, *La Mission de Sainte Jehanne*, Un Frère-Prêcheur, *Des fleuves d'eau vive*, retraite des contemplatives ; un chartreux, *Introduction à la vie chrétienne*, P. Bernadot, OP., *Lettres de direction*, etc.

— Aux éditions du Cerf encore et dans la collection *Le cœur et la croix*, les *Cahiers* de Mireille Dupouey et Th. Camelot, *Virgines Christi.*

— *Lex Orandi*, collection du Centre de Pastorale liturgique, a publié, entre autres, du P. L. Bouyer *Le mystère Pascal.*

— Ajoutons qu'*Unam Sanctam* s'est enrichie de plusieurs études importantes dont celle du chanoine Jacques Leclercq, *La vie du Christ dans son Eglise* qui est un traité de l'Eglise particulièrement attentif à l'aspect spirituel du problème.

— La collection *Les Arcades*, chez Gallimard, est dirigée par le P. Bruckberger, OP. Elle a débuté par une édition de l'*Initiation à la vie mystique* de J. Gerson due à P. Pascal.

— *La Société augustinienne d'études spirituelles* dirige les *Cahiers spirituels* « *Amor* » (Office français du Livre, 4, rue Madame, Paris, VIe) où ont déjà paru *Tu aimeras*, par le T. R. P. Quenard, *De mon âme à Dieu*, par le P. F. Cayré, *Vers une spiritualité de l'action*, par le chanoine Masure.

— Durant l'occupation, les *Editions Xavier Mappus* du Puy ont publié une série de brochures sous le titre général *Le témoignage chrétien* dont les auteurs sont des professeurs de théologie du Scolasticat S. J. de Fourvière. Signalons celles qui touchent davantage à la spiritualité : H. de Lubac, *La lumière du Christ*, G. Salet, *Un regard sur Jésus*, *La vie pour moi c'est le Christ*, H Mogenet, *La communion de tous les jours*, P. Monier, *Pour une spiritualité d'action catholique*, J. Pegon, *Célibat et chasteté.*

— *Les Editions du Seuil*, 27, rue Jacob, Paris, 6e, apportent une contribution importante aux études de spiritualité dans deux collections. L'une, *La vigne du Carmel*, se spécialise dans la doctrine carmélitaine : elle est dirigée par le R. P. François de Sainte-Marie et a déjà publié *Les plus vieux Textes du Carmel. Documents originaux et Commentaires*, une *Initiation à S. Jean de la Croix* par le P. François de Sainte-Marie ; l'*Instruction des Novices* du P. Jean de Jésus-Marie (Aravalles) ; *Présence à Dieu et à soi-même* par le P. François de Sainte-Marie, *Extases et Lettres de Sainte Marie-Ma-*

deleine de Pazzi, traduction de M. M. Vaussard. Ces mêmes éditions ont inauguré une collection de spiritualité missionnaire : *La Sphère et la Croix,* dont deux plaquettes ont paru : H. de Lubac. *Le fondement théologique des missions ;* Jean Daniélou, *Le mystère du salut des nations.* M. O.-G.

— De caractère plus strictement scientifique et concernant directement la spiritualité est la collection entreprise à la librairie Vrin, sous la direction de MM. Gilson et A. Combes, sous ce titre : *Etudes de théologie et d'histoire de la spiritualité.* Nous parlerons plus longuement du premier fascicule dû à M. Gilson et qui est comme une justification de la publication. Elle comprend deux séries, l'une format in-8°, où ont paru diverses études importantes sur Cyrille d'Alexandrie par le P. du Manoir, Gerson par M. Combes et M. Mourin, Clément d'Alexandrie par le P. Camelot, OP., Pierre de Celle par Dom J. Leclercq, Jean de Fécamp par le même et J. P. Bonnes. On aura bientôt un Bernardin de Laredo par le P. Fidèle. Ces ouvrages seront étudiés ici plus en détail car ils apportent beaucoup de neuf. Une section in-16 jésus vient d'être inaugurée par le volume de M. Combes sur sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus qui est recensé ci-dessus. F. C.

Collections patristiques

C'est un heureux signe des temps que la reprise en différents pays, France, Belgique, Espagne, Italie, etc., des publications sur les Pères de l'Eglise. Je parlerai plus longuement, dans un autre numéro, du précieux volume *Patristique et Moyen Age :* tome II : *Introduction et compléments à l'étude de la Patristique* (Bruxelles, Edition Universelle, 1947) où le P. de Ghellinck, pour notre plus grand profit, vient de déverser les trésors de son immense érudition en la matière. Ici il sera question seulement de diverses collections, d'importance et d'objet variables mais qui toutes intéressent au premier chef la spiritualité chrétienne. La patristique, quel que soit le mérite des auteurs venus ensuite, doit toujours garder son prestige, par le fait qu'elle nous fait entrer profondément dans l'intimité de nos Pères dans la foi, qu'elle nous apporte une exposition de la pensée chrétienne qui n'a rien perdu de sa valeur persuasive, de sa fraîcheur de source, de son privilège exclusif de nous mettre en contact direct avec les premières générations chrétiennes, qui ont corroboré du témoignage du sang celui de leur fidélité à l'enseignement authentique du Christ et de son Eglise. Sans doute ces auteurs n'ont point tous la même valeur. Ils ne sont pas sans défauts ; leur exégèse et certains de leurs raisonnements nous font parfois sourire. Mais il serait ridicule de nous intéresser, comme nous le faisons, à nombre de civilisations anciennes, ressuscitées plus ou moins complètement

sous nos yeux par les travaux des archéologues, si étranges que nous en paraissent parfois les manifestations, et de ne point faire, en faveur de nos Pères, le léger effort de compréhension qui doit nous apporter des avantages d'ordre religieux incomparables. Nous serons donc très reconnaissants à tous ceux qui s'appliquent à nous faciliter ce travail. Ayant en vue le public d'aujourd'hui, il est naturel qu'ils se préoccupent, tout en nous donnant des éditions et des traductions objectivement fidèles, de choisir des traités et de signaler des points de vue, plus particulièrement en rapport avec les besoins religieux, les aspirations et les préférences même de notre temps. L'apôtre se doit et il l'a fait de tout temps, de présenter la vérité chrétienne immuable, par le biais par où elle trouvera une audience plus facile de ses contemporains.

C'est ainsi qu'entre autres publications se rapportant aux Pères, sur lesquelles il y aura lieu de revenir plus en détail, — en particulier la remarquable série des travaux dirigés à Washington par M. Quasten, — je signalerai seulement, venant d'Amérique, la nouvelle traduction des Pères de l'Eglise, publiée en anglais, sous la direction de ce même professeur Quasten auquel est associé le professeur Plumpe : *Ancient Christian Writers. The Works of the Fathers in Translation*, Westminster (Maryland), The Newman Bookshop, en d'élégants volumes in-8°. Après une introduction substantielle et une courte bibliographie, chacun présente la traduction anglaise en pleine page, suivie dans la seconde partie du volume, selon un usage regrettable mais aujourd'hui assez général, des notes afférentes aux divers chapitres et d'un index alphabétique des noms et des choses. Nous avons reçu les deux premiers volumes. Le premier sous le titre commun *The Epistles of St Clement of Rome and St Ignatius of Antioch*, donne, traduites et annotées par le P. J. A. Kleist, S. J., la seule épitre authentique de Clément et les sept de S. Ignace d'Antioche ; le second présente de même, abondamment annotée, la traduction du *De Catechizandis rudibus* de S. Augustin (*St Augustine. The first catechetical Instruction*). Le traducteur M. J. P. Christopher était particulièrement préparé à sa tâche par un travail antérieur sur ce même traité paru en 1926, à Washington.

La collection « I Poveri » publiée à Rome sous la direction de *E. Lucatello* aux « Edizioni liturgiche missionarie », via XXIV Maggio, 10, — n'est pas exclusivement patristique. Elle a pour but direct d'inculquer aux chrétiens la doctrine évangélique sur les devoirs envers les pauvres et sur la charité étroite qui doit unir les riches aux pauvres, en qui nous devons voir le Christ pauvre lui-même et protecteur des pauvres. Cela à l'aide des témoignages autorisés des papes, des pères, des docteurs, des théologiens et des saints ou grands chrétiens qui se sont distingués par leurs œuvres chari-

tables et sociales. Ces textes recueillis un peu partout, formeront comme une petite encyclopédie de tout ce qui concerne le sujet. C'est à ce titre qu'interviennent les Pères de l'Eglise : S. Basile avec son discours sur le riche insensé ; S. Grégoire de Nazianze, avec son 14[e] sermon sur l'amour des pauvres ; saint Jean Chrysostome qui, à lui tout seul, fournit la matière d'un petit volume de 244 pages, empruntées à neuf sermons différents. Chaque volume est précédé d'une brève introduction, se présente sous un format commode et est imprimé d'une façon très lisible.

Plus abondante jusqu'ici que les collections précédentes s'offre leur aînée, la collection française *Les Sources chrétiennes*, publiée aux éditions du Cerf sous la direction des Pères de Lubac et Daniélou, S. J. S'inspirant des considérations rappelées plus haut, en particulier de la nécessité d'apporter aux hommes de notre temps le genre de littérature spirituelle qui répond davantage à leurs aspirations ou à leurs habitudes de penser et de sentir, les directeurs se sont préoccupés de donner d'abord au public des traités d'une valeur spirituelle plus marquée. Sans exclusivisme, comme le montre l'ensemble des volumes déjà parus, quinze depuis 1942, ils ont d'abord attiré l'attention sur des œuvres moins classiques peut-être, mais qui se caractérisent par le souci, que l'on retrouve chez plus d'un auteur contemporain, de découvrir sous la réalité visible, des réalités surnaturelles enrichissant singulièrement notre vie intérieure. On sait à quel point cette méthode d'interprétation spirituelle était répandue chez les anciens : aucune école de pensée n'y échappait, chez les païens, comme chez les chrétiens. Ce serait donc s'exposer à ne tirer aucun profit de la plupart des œuvres d'édification de ce temps et même de beaucoup d'autres plus récentes jusqu'au XIX[e] siècle, que de rejeter comme *a priori* toute œuvre de ce genre. L'encyclique *Providentissimus* et à sa suite *Divino afflante* en ont rappelé la légitimité, l'utilité et le caractère traditionnel. Il ne s'agit nullement de délaisser le sens littéral ni de revenir aux exagérations des figuristes mais par ailleurs on ne saurait dénier à l'exégèse spirituelle la possibilité d'enrichir l'âme désireuse de trouver Dieu à travers le voile des créatures. C'est cette leçon que mettent volontiers en relief certains des auteurs ici cités et je ne crois pas que leur lecture fasse courir un danger quelconque à la primauté de l'exégèse littérale dont le triomphe est une des conquêtes les plus solidement acquises de la théologie catholique.

De ce point de vue, il faut signaler particulièrement l'introduction mise par le P. de Lubac au volume concernant les Homélies d'Origène sur la Genèse, traduites et annotées par le P. Doutreleau. J'en ai été particulièrement satisfait car elle présente une excellente mise au point sur une matière trop souvent déformée. La vivacité

même avec laquelle l'auteur défend les droits de la vérité ajoute un élément d'intérêt de plus à ce plaidoyer parfaitement documenté. Il s'agit de préciser ce qu'est exactement l'exégèse d'Origène dans les homélies scripturaires. On a dit là-dessus beaucoup de niaiseries. Le P. de Lubac nous transporte avec lui au IIIe siècle et, dans cette perspective, nous fait admirablement comprendre quelle œuvre à la fois traditionnelle et originale représente ce travail du grand alexandrin, comment le sens spirituel se superpose chez lui au sens littéral sans l'exclure. Il met en relief la profondeur du sentiment chrétien qui anime cette exégèse ; et n'a pas de peine à suggérer sans y insister, quelles leçons fructueuses nous pouvons encore aujourd'hui en retirer. Ce sont des leçons de même genre que nous offre saint Grégoire de Nysse dont nous sont présentés la *Vie de Moyse* et le *Traité de la Création de l'Homme* par les PP. Daniélou et Laplace.

La collection renferme d'autres volumes qui sont de vrais traités spirituels : *Les Lettres de S. Ignace d'Antioche*, publiées avec le texte grec, par le P. Camelot, O. P.; les *Cent chapitres de la perfection spirituelle*, de Diadoque de Photicé, présentés par le P.. E. des Places ; les *Lettres à Olympias de S. Jean Chrysostome*, par Mlle Malingrey ; les *Centuries sur la charité*, de S. Maxime, par le P. Pegon ; le *Pré spirituel*, de Jean Moschus, par le P. Rouët de Journel, et appartenant à la période du moyen âge byzantin, le *Paradis spirituel* de Nicétas Stethatos, texte et traduction par Mlle Chalendard, l'*Explication de la divine liturgie*, par Nicolas Cabasilas. Il y aura lieu de revenir sur plusieurs de ces volumes. Enfin quelques autres intéressant moins directement la spiritualité seront quand même, pour des motifs divers, reçus et lus avec grand intérêt : *La supplique au sujet des chrétiens* d'Athénagore (Bardy), le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie (Mondésert), la *Tradition apostolique* d'Hippolyte (Dom Botte), les *Lettres à Serapion*, de S. Athanase (Lebon).

D'une façon générale les traductions sont particulièrement soignées, mais ce qui caractérise plus encore la collection c'est la haute valeur des introductions précédant chaque volume. Il est à souhaiter que cette collection qui remplit si admirablement son but soit appréciée comme elle le mérite et aille se développant, en gardant les mêmes qualités et dans le même esprit, pour le plus grand bien d'une vie spirituelle profonde, éclairée, s'alimentant aux meilleures sources de la tradition chrétienne. F. C.

Nécrologie

— M. l'abbé Raoul Heurtevent, aumônier de la Visitation de Caen, qui a publié dans le *Dictionnaire de Spiritualité* d'excellents articles sur la spiritualité normande et qui laisse un très bon ouvrage

sur *l'œuvre spirituelle de Jean de Bernières,* mort en 1941, le 8 février, à Saint-Martin-des-Besaces (Calvados) où il était né le 5 juin 1881. Sa thèse de doctorat en théologie *Durand de Troarn et l'hérésie berengarienne* avait été très remarquée.

— Dom André WILMART, OSB, né à Orléans le 28 janvier 1876, mort à Paris le 21 avril 1941. Scrittore à la Vaticane, un des maîtres de l'érudition à notre époque dont les recherches portent à la fois sur l'antiquité et le moyen-âge. Il a été un des plus fidèles et l'un des meilleurs collaborateurs de la *Revue d'Ascétique et de Mystique* où ses articles ont été fort appréciés. Dom Capelle lui a consacré une note nécrologique dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique* de Louvain, 1942, t. 37, p. 355-356.

— Le R. P. Titus BRANDSMA, O. Carm., recteur de l'Université Catholique de Nimègue (Hollande) né le 23 février 1881 à Ugokloster, commune de Wonseradel près de Bolsward, mort le 26 juillet 1941. Entré tout jeune en religion, il avait fait profession le 3 octobre 1899. Professeur au Collège philosophique de son Ordre durant 14 ans, il était, depuis 1923, professeur à l'Université de Nimègue. Un des initiateurs des études spirituelles aux Pays-Bas, il avait rassemblé à Nimègue de très nombreuses photographies de manuscrits, toute une « Bibliotheca Neerlandica manuscripta » (Notice par le P. M. Smits van Waesberghe dans *Ons geestelijk Erf* de décembre 1942).

M. V.

— Le P. Joseph SCHRIJVERS, né à Sutendael (diocèse de Liège) le 19 décembre 1876, fît profession en 1895 dans la Congrégation du Très Saint Rédempteur. Prêtre en 1900, il fut professeur de philosophie au scolasticat des Rédemptoristes de 1901 à 1907, préfet des étudiants au même scolasticat de 1907 à 1912. A cette date, visiteur de la Vice-Province de Galicie orientale, de rite gréco-slave, il donna un grand essor à cette mission, fonda un juvénat, un noviciat, plusieurs maisons. Son action s'étendit hors de la Congrégation, dans le clergé séculier, à qui il donna de nombreuses retraites, et dans les ordres et congrégations religieuses. Il travailla à réformer l'Ordre des Basiliens et des congrégations féminines. En 1933, il fut mis à la tête de la provinee belge. En 1936, consulteur général de la Congrégation à Rome. Il y mourut le 4 mars 1945.

Homme de foi, de piété, de vertu, de science théologique et surtout ascétique, ses ouvrages ont connu le plus grand succès.

ŒUVRES. — *Manuel d'économie politique,* Roulers, 1907, plusieurs fois réédité; *Les principes de la vie spirituelle*, Bruxelles, 1912, in-8; *La bonne volonté*, Bruxelles, 1913, in-16, 150 p. Souvent réédité, trad. anglaise, flamande, italienne, polonaise,

espagnole, allemande ; *Le don de soi,* Bruxelles, 1918, in-16, 250 p. Souvent réédité. Trad. flamande, polonaise, espagnole, italienne, allemande, portugaise ; *Le divin Ami. Pensées de retraite*, Bruxelles, 1922, in-16, 360 p. réédité. Trad. flamande, polonaise, italienne, anglaise, espagnole, allemande ; *Ma Mère,* Esschen (Belgique), 1925, in-16, 160 p. réédité. Trad. italienne, flamande, espagnole, polonaise, allemande, tchèque ; *Les âmes confiantes*, Louvain, 1930, in-16, 352 p. réédité. Trad. italienne, polonaise, espagnole ; *Message de Jésus à son prêtre,* Bruxelles, 1932, in-16, 202 p. Trad. italienne ; *Jésus parmi nous,* Bruxelles, 1940, in-16, 131 p.; *Le festin éternel. Notre Père qui êtes aux cieux,* Bruxelles, 1942, in-16 ; *Notes intimes.* Œuvre posthume, sous presse.

P. DEBONGNIE, C. SS. R.

— *La Croix* du 24 novembre 1946 nous a appris la mort de Monseigneur Auguste SAUDREAU, le vétéran des études spirituelles en France, entouré de la vénération générale, dans le monastère du Bon Pasteur d'Angers où il était premier aumônier depuis plus de cinquante ans. Longue et belle carrière d'un prêtre pieux et zélé. Il était né le 17 janvier 1859 et avait été ordonné le 3 janvier 1882.

Il laisse un grand nombre d'ouvrages dont voici les principaux : *Les Degrés de la Vie spirituelle*, 1899 ; *La Vie d'union à Dieu,* 1900 ; *L'état mystique,* 1903 ; *La voie qui mène à Dieu,* 1904 ; *Les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, 1908 ; *Vie de la Mère Anne-Augustine Clément*, 1916 ; *Manuel de Spiritualité*, 1917 ; *L'idéal de l'âme fervente,* 1920 ; *La piété à travers les âges,* 1927 ; *La spiritualité moderne,* 1940.

La mystique y tient la première place. Robuste et tenace, il faisait volontiers du prosélytisme pour ses idées qu'il défendit toujours vaillamment. Il a soutenu quelques thèses qu'on est libre de ne point admettre. Il niait pratiquement l'existence de la contemplation acquise, et je crois que sur ce point beaucoup de carmes ne se rallieront pas à sa pensée. Il a à peu près identifié vie mystique et perfection et je pense que là-dessus tout le monde n'est point prêt encore à lui donner raison. Peut-être a-t-il fait trop souvent appel à la doctrine traditionnelle sans en avoir fait une étude assez objective. Mais il était si excitateur d'idées et si profondément sincère que tous s'inclinent devant le bon serviteur de Dieu qu'il a été. M. V.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(1946-1947)

I. — *MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.*

J. Vieujean. — Religion et personne. — Paris, Casterman, 1946, 12°, 100.

F. Salvoni. — Pedagogia del Vangelo. — Milan, Ancora, 1946, 16°, 152.

T. Calmel, OP. — Poésie et vie de Prière. — *Revue Thomiste*, 1946, 330-349.

Nouvelle revue théologique. Sept. 1946. Numéro spécial ; Problèmes de formation religieuse, 68, 481-632.

Dr Jouvenroux. — Témoignages sur la Spiritualité chrétienne. Préface du P. Chenu. — Paris, Le Liseron, 1946, 12°, 150.

E. Rideau, SJ. — Consécration. Le christianisme et l'activité humaine. Préface de P. Claudel. — Paris, Desclée De Brouwer, 1946, 12°, 151.

L. Cristiani. — Les Jeux de la divine sagesse. — Lyon. Vitte, 1946, 16°, 214.

Causae Beatificationis et Canonizationis, *Comment. pro religiosis*, 1946, 5, 138-141.

Sur l'état actuel des diverses causes.

A. Tilgher. — Mistiche nuove et mistiche antiche. A cura di **L. Scalero**. — Rome, Bardi, 1946, 16°, 306.

A. Desqueyrat. — L'apostasie des temps nouveaux. *Travaux de l'Action populaire*, 1946, oct. 7-22.

L. Soubigou. — Spiritualité. — *Année théol.*, 1946, 296-310.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EC : *Etudes carmélitaines*; NRT : *Nouvelle revue théologique*; OGL : *Ons geestelijk leven*; RSR : *Recherches de science religieuse*; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*; SC : *Scuola Cattolica*; VC : *Vita cristiana*; VS : *Vie Spirituelle*; VSo : *Vida Sobrenatural*; Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

C. **Coster**, OSB. — Théologie spirituelle. *Témoignages*, X, août 1946, 346-357.

G. **Colruyt**. — Chronique ascétique. *Coll. Mechl.*, 1947, 32, 72-77.

A. **Boschi**. — I libri della purezza. Guida bibliografica. — Turin, Marietti, 1946, 16°, 342.

T. **Mandrini**. — Venticinque anni di teologia spirituale. — SC, 1946, 1, 89-91.

Vita cristiana. Il programma della ripresa. VC, 1947, 5-13.

La revue se propose d'être désormais moins éclectique, plus strictement thomiste et en particulier de travailler à faire triompher : 1. le primat de la contemplation, 2. le primat du surnaturel, 3. le retour aux origines.

Minimus. — Metodo della vigilanza (note di Pedagogia et di Spiritualità Salesiana). — *Salesianum*, 1947, 9, 122-128.

J. **Mouroux**. — Sur la notion d'expérience religieuse. — *Recherches de sc. relig.*, 1947, 34, 5-29.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

M. **Labourdette**, OP. — La loi de perfection. — *Rev. Thomiste*, 1946, 531-539.

R. **Kothen**. — L'homme sera-t-il pulvérisé? Notes Sprituelles. — Louvain, Warny, 1946, 16°, 216.

Dom **E. Vandeur**. — Je meurs de faim, j'irai à mon Père. — Maredsous, 1946, 168 p.

Parabole de l'enfant prodigue : sur la conversion.

J. **Gervais**, OMI. — Notre inclusion dans le Christ. — *Rev. Univ. Ottawa*, sect. spéc., 1946, 16°, 189-208.

G. **d'Urso**, OP. Il mistero della nostra incorporazione a Cristo e della nostra adozione divina. — VC, 1947, 14-27.

G. **Auletta**. — Il corpo mistico. — Rome, Pia soc. s. Paolo, 1946, 16°, 216.

J. **Lebreton**. — L'Eglise corps du Christ. La destinée de l'humanité et la vie du chrétien. — *Recherches de sc. relig.*, 33, 236-248.

H. **Thans**, OFM. — Geestelijk Onderricht. I. Goddelijke Deugden. — Malines, 1946, St. Franziscusdrukkerij, 12°, 236.

A. **Vandenbunder**. — De spiritibus discernendis. — *Collat. Brug.*, 1947, 43, 134-138.

G. **Cocchiara**. — Il diavolo nella tradizione popolare italiana. — Palerme, Palumbo, 1945, 243.

A. **Vandenbunder**. — De directione spirituali necessaria ad perfectionem. — *Coll. Brug.*, 1946, 393-399.

A. Vandenbunder. — De electione et mutatione directoris. — *Coll. Brug.*, 1947, 43, 51-56.

E. Vandenbunder. — De voto oboedientiae directori spirituali. — *Coll. Brug.*, 1946, 303-309.

A. Vandenbunder. — De quibusdam in directione vitandis. — *Coll. Brug.*, 1946, 472-477.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

L. Gillon, OP. — Genèse de la théorie thomiste de l'amour. — *Revue thomiste*, 1946, 322-329.

Etudes Carmélitaines. Amour et violence. — Bruges, Desclée De Brouwer, 1946, 413.

A. Bessières, SJ. — L'Evangile et la joie.— Paris, Spes, in-12, 214.

M. Brauns. SJ. — Over Fierheid in Religieuze Releving. — Bijdragen, 1943-45, 185-245 ; 1946, 79-140.

Cette étude sur la fierté dans l'expérience religieuse est illustrée par de nombreux exemples empruntés à l'œuvre poétique de Hadewijch et aussi de Béatrix de Nazareth.

K. Berquin. — Apologie van den Deemoed. — Bruges, Beyaert, 1946, 12°, 96.

Juliette **Boutonier**. — L'angoisse. — Paris, Presses universitaires. 1945, 8°, 316. — La même : Les défaillances de la volonté ; ib. 8°, 134.

E. Hocedez, SJ. — L'Evangile de la souffrance. — Tournai, Casterman, 1946, 12°. 274.

W. M. Davish, SJ. — St Thomas on Perfect Contrition and Venial Sin. — *Theologieal Studies*, 1947, 1, 127-135.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

I. Hausherr, SJ. — Les Orientaux connaissent-ils les « nuits » de saint Jean de la Croix ? — *Orient. christ. per.*, 1946, 5-46.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

B. Giorgis. — Ringraziare in spirito e verità. — Turin, Dir. opere eucar, 1946, 16°, 250.

B. Giorgis. — Adorare in spirito e verità. — Turin, Dir. opere eucar., 1946, 16°, 212.

J. Leclercq. — Trente méditations sur la vie chrétienne. — Tournai, Casterman, 1946, 12°, 236.

E. Guano. — Ricerca di Dio. — Rome, Studium, 1946, 8°, 230.

F. Taymans d'Epernon, SJ. — Le mystère promordial. La Trinité dans sa vivante image. (Mus. Less., sect. th., 41). — Bruxelles, Edition universelle, 1946, 8°, 192.

Dom Marmion. — Consecration à la Sainte Trinité. Texte et commentaire. — Maredsous, Abbaye, 1946, 12°, 260.

R. Garrigou Lagrange, OP. — È teologicamente esatta l'espressione : consolare il Cuore di Gesù ? — VC, 1946, 28-38.

S. Scimé, SJ. — L'uomo di fronte a Dio alla scuola di S. Ignazio di Loiola. — Milan, Ancora, 1946, 32°, 222.

V. Miano, SS. — La confessione di devozione nella scolastica pretridentina. — *Salesianum*, 1946, 8°, 177-255.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES.

V. Panzarasa, SS. — Libertà nella scelta della vocazione. — *Salesianum*, 1947, 9, 81-102.

M. J. Nicolas. — Sacerdoce diocésain et vie religieuse. — *Revue Thomiste*, 1946, 109-182.

Geremia di S. Paolo della Croce. — La scelta delle vocazioni. — Milan, Vita e Pensiero, 1946, XXI-253.

Una scottante questione : La formazione della personnalità e l'educazione ascetica dei seminaristi e dei giovani religiosi. — Lettera aperta al Direttore di VC. [Signée F. S., Rome, 21 novembre 1946]). VC, 1947, 71-79.

A. Pucciarini. — Verso l'altare, Piccola guida per gli alunni dei Seminari minori. — Pérouse, Frenguelli, 1945, 8°, 197.

F. Bai. — A colloquio con Gesù, meditazioni per chierici. — Milan, Ancora, 1945, 8°, 516.

P. Doncœur, SJ. — Retour aux sources de la vie sacerdotale. — *Etudes*, 250, 5-20.

Card. **Elia della Costa**, arc. di Firenze. — Gesù Bambino a Betlemme modello del Sacerdote. — VC, 1947, 39-53.

P. Parsch. — Le Bréviaire dans la vie du prêtre. — Stemberg-Verviers, Dummers, 12°, 30.

L. Bouyer. — Le Bréviaire dans la vie spirituelle du clergé. — *La Maison-Dieu*, 1945, 3, 38-70.

P. Bargellini. — Amor profano (amour conjugal). — Rome, Azienda libraria italiana, 1946, 16°, 144.

L. Civardi. — Cristianismo e vita familiare. — Rome, A.V.E. 1946, 16°, 181.

VII. — *HISTOIRE : TEXTES, DOCUMENTS, ÉTUDES.*

J. **Grisomont**, OSB. — Le lien des deux Testaments selon la théologie de saint **Thomas**. Notes sur le sens spirituel et implicite des saintes Ecritures. — *Ephem. Lovan.* 22, 1946, 70-89.

A. **Descamps**. — Le christianisme comme justice dans le premier Evangile. — *Ephem. Lovan.* 22, 1946, 5-33.

I. **Felici**, — Attualità delle beatitudini. — Pise, Il crivello, 1946, 8°, 167.

P. **DF. Ambroggi**. — La teologia delle epistole di san Giovanni.— SC, 74, 35-42.

G. **Ricciotti**. — Paolo Apostolo. Biografia con introduzione critica e illustrazioni. — Rome, Azienda libraria italiana, 1946, 8°, 606.

L. **Tondelli**. — Su la formazione del pensiero di S. Paolo. — SC. 1947, 43-51.

A propos de **B. Allo**, L'Evolution de l'Evangile de Paul. *Vivre et penser*, 1941.

J. **Huby**. — La sanctification chrétienne d'après saint Paul. — *Études*, 50, 191-201.

C. **Spicq**, OP. — L'origine évangélique des vertus épiscopales selon saint Paul. — *Revue biblique*, 1946, 36-46.

R. **Normandin**, OMI. — Saint Paul et l'espérance. — *R. U. Ottawa*, 1947, 17, 50-68.

P. **Benoît**, OP. — Sénèque et saint Paul. — *Revue biblique*, 1946, 7-35.

Etudie la doctrine de Sénèque à la lumière du christianisme.

P. **De Ambroggi**. — Il sacerdozio dei fedeli secondo la prima di Pietro. — SC, 1947, 52-57.

Ch. **Moeller**. — Humanisme et Sainteté. Témoignages de la littérature occidentale. — Tournai, Casterman, 1946, 12°, 244.

G. **Verbeke**. — L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin. — Paris, Desclée De Brouwer, 8°, 572.

C. **Boyer**, SJ. — L'image de la Trinité synthèse de la pensée augustinienne. — *Gregorianum*, 17, 1946, 173-199, 333-352.

L. **Cristiani**. — Cassien (Figures monastiques). — Ed. de Fontenelle, Saint-Wandrille, 1946, 8°, 2 vol. de 262 et 320.

A. **Van den Daele**. — De oorzakelijkheideleer bij Pseudo-**Dionysiuz** den Areopagiet. — *Bijdragen*, 1946, 19-72.

Arimaspus. — Clameur du cœur. — *Rev. M. A. latin.*, 2, 179-180 (à propos de la controverse sur la Règle du Maître).

J. **Leclercq**, OSB. — Recherches sur d'anciens sermons monastiques. — *R. Mabillon*, 1946, 1-14.

S. Giet. — Saint Bernard et le troisième degré d'obéissance ou la soumission de jugement. — *Année théologique*, 1946, 7, 192-221.

M. Standaert. — Le principe de l'ordination dans la théologie spirituelle de S. Bernard. — *Coll. Ordinis Cist.*, 1946, 8, 178 216.

J. M. Stryven. — La notion d'amour pur d'après saint Bernard. — *Collect. Ord. Cist.*, 1946, 8, 69-89.

J. Châtillon. — L'héritage littéraire de Richard de Saint-Laurent. — *Rev. Moyen Age latin*, 2, 168-166.

A. Van Roy, OSB. — **Lutgardis** von Tongeren. — Bruges, De Kinkhoren, 1946, 8°, 195.

S. Antonio di Padova dottor evangelico. Volume commemorativo della proclamazione di S. Antonio a dottore della Chiesa Universale. — Padoue, Basilique du saint, 1946, 8°, 210.

R. Lazzarini. — San **Bonaventura** filosofo e mistico del cristianesimo. — Milan, Bocca, 1946, 8, 527.

Lo Stimolo dell'amore divino. Opera già attribuita a **S. Bonaventura da Bagnoreggio**. Versione di C. Guasti, 2ᵉ ed. — Milan, Vita e Pensiero, 1946, 16°, XVI-318.

G. Faccin. — Meister **Eckhart** e la mistica tedesca preprotestante. — Milan, Bocca, 1946, 8°, 396.

S. Caterina da Siena. — Pagine scelte. A cura di G. Pasquali. — Rome, Pia soc. S. Paolo, 1946, 16°, XXIV-264.

G. Cacciatore. — **S. Alfonso** e il Giansenismo Italiano, 8°, 625.

R. Hoornaert. — Les expériences mystiques d'Adolphe **Retté** (1863-1930). — Paris, Desclée De Brouwer, 1946, 8°, 274.

D. Sparpaglione. — Vita di don Orione. — Rome, tip. S. Giuseppe, 1946, 24°, 126.

M. De Meulemeester, CSSR. — Un grande scrittore ascetico dei nostri tempi : il P. Giuseppe **Schrijvers**, CSSR. — VC, 1947, 54-63.

G. Marcel. — Diario e scritti religiosi. — Modène, Guanda, 1943, 8°, 200 p. (par les soins de **F. Hartaglia**).

H. Parias. — Introduction à la pensée religieuse de **Lanza del Vasto** ou les exigences du salut. — *Témoignages*, X, août 1946, 275-304. Dom **I. Gros**. — Notes conjointes sur L. d. V.; ibid., 305-312.

M. J. Nicolas, OP. — L'âme religieuse russe dans **Dostoievsky**. — *Revue Thomiste*, 1946, 45-94, 201-236.

R. Polin. — Le bien et le mal dans la philosophie de **Hobbes**. — *Revue philosophique*, 1946, 289-321.

J. Baruzi. — Du « Discours de Métaphysique » [de **Leibniz**] à la *Théodicée*. — *Revue philosophique*, 1946, 391-409,

P. Masure. — Le problème de l'amour chez Leibniz. — *Mel. de sc. rel.*, 3, 83-108.

G. Grua. — Optimisme et piété leibniziennes avant 1686, avec des textes inédits. — *Revue philosophique,* 1946, 410-428.

Textes inédits [419-428] « Elementa verae pietatis, sive de amore Dei super omnia ».

L. Gardet. — Connaissance et amour de Dieu selon quelques textes sufis des premiers siècles de l'hégire. — *Revue Thomiste*, 1946, 120-152.

H. Bernard. — Sagesse chinoise et philosophie chrétienne. — *Recherches*, 33, 44-55. Essais sur leurs relations historiques.

J. Filliozat. — Les origines d'une technique mystique indienne [le yoga]. — *Revue philos.*, 1946, 628-810, 208-220.

M. Schwartz. — L'aspect démoniaque de la culture contemporaine Alfred **Vierkandt**. — *Revue philos*., 1946, 322-336.

Erratum. — A la fin du fascicule 87-88, p. 389 et 391, à propos des tables du t. XXII, lire *1946* et non *1947*.

L'IDÉE DU SACERDOCE CHRÉTIEN

Questions de méthode

Une étude sur le sacerdoce chrétien débute souvent par une introduction sur le sacerdoce en général. Les anciens théologiens, nourris de l'Ecriture, partaient plutôt du sacerdoce juif, dont ils retrouvaient les traits spiritualisés chez les prêtres de la Nouvelle Alliance, et, en premier lieu, chez Celui dont tous les autres ne sont que l'image. On peut élargir la méthode, et commencer par une enquête historique et ethnologique. De l'étude des diverses religions et des fonctions que chacune reconnaît à ses prêtres, on dégagera par induction une essence commune du sacerdoce, et l'on montrera comment le sacerdoce chrétien réalise cette essence en perfection. Mais est-on bien sûr, ainsi, de ne point partir d'une idée préconçue? Car enfin si, avant toute enquête, je n'appelle pas prêtres les Shamanes des Aïnos, les rabbins juifs, les imams ou les ulémas des musulmans, c'est que ce mot ne s'identifie pas avec ministres du culte en général. Ma notion du sacerdoce a déjà un certain contenu. Pourquoi, dès lors, ne pas essayer de le dégager et de l'explorer méthodiquement? — Mais il est pour le moins douteux que l'on puisse saisir *a priori* une essence du sacerdoce, valable pour tout esprit humain. Ce que l'on atteindra par ce procédé ne sera jamais, nous le craignons, que la conception propre à telle ou telle forme religieuse.

Nous pensons qu'il y a mieux à faire. Pourquoi vouloir à toute force exprimer les réalités originales du christianisme à travers des catégories étrangères? Cela pouvait être une nécessité quand le christianisme, nouveau venu, avait besoin, pour s'interpréter, de se rattacher à du déjà su; mais maintenant qu'il a atteint l'âge adulte et pris cons-

cience de lui-même, c'est lui, au contraire, qui doit éclairer et interpréter tout le reste. Le christianisme n'est pas un cas particulier de l'universel : religion, il est *la* Religion dont les autres ne ne sont que de lointaines analogies... Ce ne sont pas les sacerdoces non-chrétiens, non pas même le sacerdoce juif, ce n'est pas l'idée du sacerdoce en général, qui doivent permettre de comprendre le sens du sacerdoce chrétien ; celui-ci ne peut être compris que par lui-même, de l'intérieur de l'économie chrétienne, et c'est lui qui nous permet de comprendre les autres et de les juger.

Comprendre le sacerdoce chrétien à partir de l'économie chrétienne, c'est le comprendre à partir du Christ. Car le prêtre chrétien est essentiellement une continuation du Christ, une présence vivante du Christ — un autre Christ. *Sacerdos alter Christus.*

Sacerdoce et médiation du Christ

Seulement, il faut bien entendre cela. Telles quelles, ces formules donnent du sacerdoce chrétien une idée trop floue : elles ne conviennent pas *soli definito*. Tout chrétien est lui aussi continuation du Christ, présence vivante du Christ. Tout chrétien peut être appelé un autre Christ. Il faut donc distinguer dans le Christ un aspect sous lequel il n'est vraiment continué et représenté que dans ses prêtres.

Cet aspect n'est pas difficile à déceler : c'est l'aspect de *Médiateur*.

Imaginons un monde où n'eût existé qu'une nature créée personnellement unie au Verbe de Dieu : cette nature ainsi assumée eût rendu au Père un hommage total et parfait ; sa religion eût été l'expression immédiate, au niveau de la conscience finie, de cette relation subsistante au Père qui constitue la personnalité du Fils. Un tel Christ eût déjà été le « religieux de Dieu » (1). — Mais en fait, le Christ n'est pas seul : par sa nature créée, il fait partie d'un Univers, et, plus particulièrement, de la race humaine ; il est engagé dans une solidarité vivante avec tous ses membres et c'est même son insertion dans l'immense machinerie du monde qui le rendra, durant sa vie tempo-

(1) Voir, là-dessus, P. Glorieux, *Dans le Prêtre Unique*, pp. 10-12.

relle, capable de souffrir. Et il n'est pas simplement pour les hommes un modèle distant, indépendant dont ils auraient à s'inspirer sans qu'aucune liaison organique les soudât à lui. Si le Fils de Dieu, selon la formule de l'*Epître aux Hébreux*, a voulu participer à la chair et au sang (1), ce fut pour entrer en contact avec nous et pouvoir ainsi, dans sa double nature, jouer entre son Père et nous le rôle de Médiateur.

Sa fonction ne s'absorbe donc pas dans l'office de rendre à son Père un hommage d'une valeur infinie ; ou du moins, ceci doit être entendu dans un sens beaucoup plus plein que tout à l'heure : il a une mission auprès de nous ; il est venu en ce monde pour nous, pour nous sauver, pour nous ramener au Père : « propter nos et propter nostram salutem » — « *Nemo venit ad Patrem nisi per me* » (2).

En fait, ces deux offices n'en font qu'un ; car nous sauver, c'est procurer la gloire de Dieu. Le cantique de louange et d'amour que Dieu agrée, c'est toujours le cantique du Christ, mais du Christ développé et accompli dans ses membres. Et la médiation du Christ a justement pour fin de lui permettre, en se dilatant en eux, de les mettre en partage de ses richesses de Fils et de les entraîner dans son mouvement vers le Père (3).

(1) *Heb.*, II, 14.
(2) *Jean*, XIV, 6.
(3) Cette notion du Médiateur peut paraître à certains diminuer le Christ. N'a-t-on pas l'air de poser d'abord les deux extrêmes : Dieu et l'humanité, puis d'introduire après coup le Christ entre les deux pour les réconcilier ? N'est-il pas plus profond de concevoir d'abord, dans l'ordre des processions *ad extra*, le Verbe incarné, et ensuite, comme son accompagnement, l'humanité régénérée, accompagnée à son tour de l'Univers ? Mais si profonde et si vraie que soit cette manière de voir, elle ne supprime pas la vérité de cet autre aspect, selon lequel le Christ est pour l'humanité Tout a été crée par Lui et pour Lui (*Col.*, I, 16), et c'est pourtant bien pour nous qu'Il est venu et qu'Il a souffert : « propter nos et propter nostram salutem ». Le monde qui entoure le Christ d'un halo glorieux fait avant tout ressortir en lui cette charité rédemptrice, par laquelle Il a voulu être « pour nous ».

On pourrait dire encore que nous avons d'un côté le point de vue de Dieu, de l'autre, celui de l'homme. Mais le point de vue de l'homme a sa vérité, car l'homme, étant un existant, un sujet, est bien réellement un centre, encore que subordonné. En le posant comme sujet , en étendant à lui l'amour dont il s'aime, Dieu fait sien en quelque maniére ce

Médiateur, le Christ l'est sous un double aspect, à un double titre — nos distinctions ici ne visent guère qu'à mieux faire pénétrer la richesse d'une réalité toute simple. — D'abord, du fait même que sa nature humaine le met en contact, en communion, avec nous, tandis que la subsistance divine de cette nature, le situe de plain-pied avec Dieu. — Ensuite, parce que Dieu l'a officiellement institué notre représentant auprès de lui, et le sien auprès de nous, « grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech » (1). — Il est difficile, et probablement oiseux, de chercher à démêler ce qui est ici liaison nécessaire et disposition positive de Dieu. Disons seulement que l'on conçoit mal un Fils de Dieu incarné qui n'eût pas été à la fois le porte-parole de Dieu auprès des hommes et celui des hommes auprès de Dieu. En tous cas, les théologiens sont d'accord, généralement, pour voir dans l'instant même de l'incarnation, — l'instant où la chair et l'âme du Christ reçurent, avec l'existence, « l'onction » de la divinité, — celui où le Christ fut institué notre médiateur, l'instant, peut-on dire, de sa consécration sacerdotale. — Dans le plan de l'Univers, éternellement et effectivement choisi par Dieu, s'engager dans le monde, c'était du même coup, pour le Verbe, se constituer intermédiaire entre son Père et nous.

La médiation descendante

Que comporte, au concret, cette médiation du Christ ? — Nous y pouvons distinguer deux aspects : un aspect en quelque sorte *descendant* et un aspect *ascendant*.

Sous son aspect descendant, elle a consisté à porter aux hommes la lumière de Dieu, la vie de Dieu. Grâce au Verbe Incarné, la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde s'est manifestée avec un éclat nouveau et le monde s'est illuminé des splendeurs de l'Evangile. Grâce à lui, Vie jaillissant de la source éternelle, les âmes ont été vivifiées et sont entrées en partage de sa plénitude. Donner la vie aux âmes, les régénérer en les associant à sa

point de vue de l'homme, et c'est là un des sens de l'incarnation rédemptrice, suprême manifestation de cet amour.

(1) *Ps.* CX (Vulg. CIX), 4, — *Heb.*, V, 6.

propre vie, ce fut le grand objet de la venue du Christ ici-bas : « *Veni ut vitam habeant* » (1) ; et toutes ses leçons, et tous ses exemples ne visaient qu'à créer dans les âmes le climat favorable pour que cette vie divine y pût naître, s'y maintenir et s'y épanouir. Il nous apparaît, à toutes les pages de l'Evangile, comme le *donneur de Dieu*, le *porteur de Dieu*

La médiation ascendante. La croix

Mais la médiation du Christ présente aussi un aspect ascendant : le Christ, non seulement donne Dieu aux hommes, mais donne aussi les hommes à Dieu.

D'une part, en effet, sa grâce, en nous introduisant dans la famille du Père, nous lie à lui par une appartenance plus étroite et inspire à nos âmes un élan d'amour qui les précipite vers lui. — Mais de plus, — et c'est là-dessus que nous voulons insister, — avant même que s'exerçât sur nous son action sanctificatrice, nous étions déjà, dans le Christ et par le Christ, donnés à Dieu. Chef de la race humaine, nous contenant, nous récapitulant en lui, à la fois par la perfection de sa nature humaine, que sa subsistance divine met dans une situation hors pair, et par sa science et son amour, à qui rien n'échappe de la plus chétive individualité ; nous portant ainsi, tous et chacun, dans son être, dans ses yeux et dans son cœur, il peut nous offrir au Père en nous mêlant à l'offrande qu'il lui a faite de soi-même; il peut nous brancher, en quelque sorte, sur ce courant d'amour et de don, qui, parti du Verbe incréé, traverse et soulève sa nature humaine et l'entraîne vers le Père ; et parce qu'il nous pénètre à fond, parce qu'il est en quelque manière, plus nous-mêmes que nous-mêmes, parce qu'il est, comme on l'a dit, la « conscience de notre conscience » (2), il peut mettre, dans cette offrande qu'il fait de nous-mêmes, un caractère de profondeur, de sincérité, de totalité dont nous serions bien incapables; parce qu'il est Dieu, en même temps qu'homme, parce que son être

(1) *Jean*, X, 10.
(2) P. Pinard de la Boullaye, *Conférences de N.-D. de Paris*, Carême 1937, 2e conf.

s'enracine, parce que son regard plonge dans l'éternité, il peut, et lui seul, nous offrir, comme il s'offre lui-même, dans un esprit d'éternité (1). Si bien que notre propre offrande ne sera plus désormais qu'une participation à celle que le Christ fait de nous ; un effort pour y adhérer et la rendre nôtre.

Et en nous offrant à Dieu, c'est l'Univers tout entier que le Christ fait remonter vers le Père, cet Univers fait pour l'homme, comme l'ensemble des moyens et des conditions de son épanouissement naturel, et dont l'homme est lui-même le médiateur. Si, en effet l'Univers sert l'homme, en lui permettant d'atteindre sa fin, l'homme, à son tour, sert l'Univers, en l'aidant à délivrer son message. C'est par l'homme et dans l'homme que l'Univers se réalise, qu'il trouve son unité définitive, son sens, sa valeur, qu'il accède, dans la pensée, à une forme d'être délivrée de ses lourdeurs. Il y a dans la connaissance un élément sacerdotal. Bossuet a magnifiquement développé ce thème du sacerdoce naturel de l'homme vis à vis de la création. — Seulement, laissé à lui-même, ce sacerdoce n'aboutit pas. Incapable de se rapporter pleinement à Dieu, l'homme l'est évidemment d'y rapporter les autres êtres. Ce n'est que dans le Christ que tout s'accomplit et que se boucle le cycle du retour.

Toute la vie du Christ fut, quant à l'attitude intérieure et aux dispositions profondes, une perpétuelle offrande de lui-même et de nous, mais la Croix marque l'instant de sa vie terrestre où cette offrande atteignit la plénitude de son expression. *La Croix est le sommet du temps.* C'est là que l'Univers prit tout son sens. C'est sur la Croix, dans le dernier soupir du Verbe Incarné, qu'il dégagea son propre verbe. Là fut révélée toute la signification de l'histoire, tout le dessein de la création : l'amour, l'amour manifesté dans le sacrifice et la totale abnégation de soi. Peu importe ici de savoir si le caractère douloureux du sacrifice est une simple conséquence du péché. On peut rêver d'un Univers où l'amour n'eût été que l'hommage joyeux et confiant de l'enfant à son Père. Mais en fait, le monde

(1) *Heb.*, IX, 14.

créé par Dieu est le monde où nous sommes, et ce monde est un monde pécheur, et l'amour qui lui donne son sens, c'est l'amour qui s'immole sur la Croix.

Le monde s'accomplit donc sur la Croix. Il s'y accomplit du moins pour ce qui regarde l'homme, car le véritable accomplissement, nous le savons bien, c'est dans la gloire de la Résurrection et de l'Ascension qu'il s'opère. Mais cela, c'est la réponse de Dieu.

Nous n'avons pas encore épuisé le contenu de la médiation du Christ. L'hommage qui se consomme sur la Croix n'est pas simplement le cri de reconnaissance et d'amour d'une nature comblée ; il exprime aussi le gémissement douloureux de la créature besogneuse et déchue. Ce qui montait vers Dieu à travers le Christ, c'était l'immense clameur de la misère humaine, avec ses aspirations, conscientes ou inconscientes, vers le Bien et vers le Vrai, vers la santé parfaite de l'âme et du corps, vers la paix, la sécurité, la joie et l'amour. Et c'était aussi le regret qu'elle avait, et plus encore celui qu'elle aurait dû avoir, de ses désordres volontaires. Avec la profondeur infinie de sa science et de son amour, Jésus sondait tous nos abimes de douleur et de péché ; il souffrait de la souffrance de l'humanité, toute ramassée en lui dans sa vérité, infiniment plus poignante et déchirante que ne peuvent la sentir ou l'imaginer nos âmes superficielles ; et il détestait ces fautes, qui n'étaient pas les siennes, et auxquelles pourtant il n'était pas étranger, puisqu'il s'était solidarisé avec les coupables ; il les détestait avec plus d'intensité et d'horreur que ne pourrait le faire le pénitent le plus souillé de crimes, si bien que désormais notre pénitence ne peut plus être qu'une participation à cette haine du Christ pour nos péchés. — Et ainsi en se livrant, en se rapportant à son Père, et en nous entraînant avec lui dans ce geste de don, il entraînait l'appel poignant de notre détresse et de notre repentir ; il présentait à son Père, avec des cris et des larmes (1), les prières et les supplications de l'humanité tout entière, qu'il avait assumées avec notre nature, celles mêmes que les hommes ne songeront jamais à former,

(1) *Heb.*, V, 7.

parce qu'ils sont aveugles sur leur misère ou que leur goût est gâté.

Et c'est justement dans ce geste d'amour et de don total, dans ce sacrifice, que ces prières trouvaient leur accomplissement; c'est dans l'acceptation entière de la volonté de Dieu par l'homme, au prix de ce que l'homme a naturellement de plus cher, que la volonté de l'homme était à son tour acceptée par Dieu, que sa prière était exaucée; et ainsi la lumière, la vie, le bonheur, pouvaient descendre sur lui : l'homme était pardonné, l'homme était sauvé (1).

L'incomparable valeur de l'offrande consommée sur la Croix est donc liée, d'une manière aussi réelle que mystérieuse, à l'effusion des dons divins La mort du Christ nous sauve vraiment de la misère et du péché : elle est un sacrifice *rédempteur*. Elle justifie le monde, — et d'abord en lui donnant son vrai sens. Et c'est seulement sur un monde ainsi radicalement justifié que s'incline la bienveillance du Père; c'est seulement parce que le Père les entend à travers l'acte d'amour et d'obéissance de son Fils que nos prières sont dignes d'être exaucées. Et la justification, au sens théologique du mot, est la mise en œuvre, l'actualisation, pour nous, de cette justification principielle. Par elle, nous sommes effectivement accordés au sens véritable du monde, nous sommes mis dans l'axe *juste* dont la Croix indique la direction.

La médiation du Prêtre

Telle est, dans ses très grandes lignes, la médiation du Christ. Tel est son office sacerdotal. Tel est l'aspect sous lequel il il se prolonge et se reproduit pour ainsi dire dans ses prêtres.

Et ici, nous retrouvons les formules classiques de

(1) C'est simplifier à outrance et appauvrir le dogme que de ramener toute la Christologie à l'Incarnation, de ne voir dans l'œuvre du Christ que la remontée de l'homme et de l'Univers dans la sphère du divin. Il y a un aspect de drame personnel qu'on ne peut éliminer sans fausser le christianisme et si cette présentation paraît à certains trop anthropomorphique, qu'ils prennent garde de ne pas céder, en prétendant tout exprimer en un langage métaphysique ou biologique, à un anthropomorphisme encore plus naïf, puisqu'il s'ignore.

l'*Epître aux Hébreux : « Omnis pontifex, ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis quae sunt ad Deum »* (1). Le prêtre est un homme choisi entre les hommes, pour les hommes. Mais c'est un homme dont la spécialité est le divin. « Le bon Dieu est ma partie », disait le Curé d'Ars, traduisant à sa manière le texte du psalmiste : « *Dominus pars haereditatis meae* ». Saint Thomas précise, avec sa netteté coutumière : « *Proprie officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, in quantum scilicet divina populo tradit..., et iterum in quantum preces populi Deo offert et pro eorum peccatis aliqualiter satisfacit* » (2). Bref, le prêtre est à la fois l'*homme des hommes* et l'*homme de Dieu.*

Une difficulté

Cependant, tout ceci demande encore des précisions. Car, d'un côté, l'apôtre nous l'affirme, il n'y a qu'un médiateur, le Christ : « *Unus Deus, unus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus* (3) ; — d'autre part, si l'on distingue, comme on le doit, à côté du Médiateur par excellence, ceux qui participent en quelque mesure à sa médiation, derechef paraît s'évanouir le privilège sacerdotal. Car, en un sens très vrai, tout membre du Christ est, avec lui, médiateur. Nous n'adhérons pas au Christ chacun pour notre compte et comme en ordre dispersé : c'est dans l'Eglise, le corps du Christ, que nous trouvons la vie de Dieu. Ainsi l'Eglise tout entière est médiatrice. — Allons plus loin. Médiateurs, à un titre spécial, ne le sont-ils pas, ceux que leur vertu, les grâces reçues, manifestent comme plus chers à Dieu, plus près de lui, plus dignes d'être écoutés, plus pénétrés de l'Esprit de son Fils, réflétant plus fidèlement son image ? Saints du ciel, mais aussi saints de la terre, âmes de prière et de sacrifice, passant le plus souvent inaperçues dans notre siècle tumultueux et aveugle aux choses de l'esprit — mais ce sont elles qui tiennent le monde, et Dieu sait ce que pèse

(1) *Heb.*, V, 1.
(2) *Summ. theol.*, III a, q. 22, s. 1.
(3) I *Tim.*, II, 5.

devant sa justice et sa miséricorde le poids de leur vie effacée et immolée ! Avec le Christ, dont elles sont sur la terre le plus pur reflet, elles contribuent à donner au monde son sens, à le « justifier » ; par elles se conservent incarnées ici-bas les plus sublimes valeurs de l'Evangile, et sur les marécages où s'embourbe davantage chaque jour l'humanité charnelle, elles font passer un souffle du ciel.

Tout ceci n'est pas niable, et si le sacerdoce consiste essentiellement dans la médiation, tout chrétien, dans la mesure de son christianisme, exerce, avec le Christ et dans le Christ, un rôle sacerdotal. Rien de plus classique à la fois et de plus légitimement cher à nos contemporains que cette doctrine du « *regale sacerdotium* » (1), inhérent à la condition chrétienne et découlant du caractère baptismal. Dans le Prêtre Universel, le *Catholicus sacerdos*, comme dit magnifiquement Tertullien, il n'est aucun membre qui ne participe en toute vérité à son office sacerdotal.

L'organe de la médiation

Quel est donc le rôle de ceux que nous appelons « les prêtres », et qu'est-ce qui les distingue dans cette universelle médiation de tous les baptisés ? Je réponds d'un mot : le prêtre est celui grâce auquel l'Eglise peut s'acquitter pleinement de sa fonction médiatrice ; il est en elle l'organe par excellence de la médiation, associé par son caractère, d'une manière unique, à la médiation du Christ (2).

Essayons de développer le contenu de cette assertion.

Le donneur de Dieu

La médiation du Christ, disions-nous, présente un double aspect : un aspect descendant et un aspect ascendant. Elle va de Dieu aux hommes, leur portant la lumière et la vie ; elle monte des hommes vers Dieu, chargée de leurs offrandes et de leurs prières. Or le prêtre participe, d'une façon immédiate et ineffable, à ce double mouvement.

Au mouvement descendant, d'abord. Le Christ, nous le

(1) I *Pet.*, II, 9.

(2) Voir le beau travail, déjà cité, de P. Glorieux, *Dans le Prêtre Unique*, pp. 107 et ss.

savons, et cela était dans la logique de l'Incarnation, a voulu que son action divinisante s'exerçât sur nous au moyen de signes sensibles, de rites efficaces, grâce auxquels nous entrons avec lui en un mystérieux contact. L'homme qui accomplit ce rite pose un acte qui est en même temps l'acte du Christ. Quelle que soit sa valeur personnelle, il se fait du Christ et de lui une merveilleuse unité. Or, de la plupart de ces rites, le prêtre détient l'exclusive. Seul, il peut rendre vie à l'âme pécheresse, seul il peut effacer, au terme du voyage, le reste des souillures contractées en chemin, seul il peut — et encore faut-il pour cela qu'il ait gravi le degré suprême du sacerdoce — armer le baptisé, pour les luttes de la vie, de la force du Saint-Esprit. Seul surtout il peut préparer pour l'âme l'aliment mystique qui contient la vie dans sa plénitude et dans sa source, dont la présence perpétue ici-bas l'Incarnation, et dont la manducation figure et opère l'invisible union de notre être avec l'Etre divin, dans l'unité du Corps du Christ. C'est là, dans la confection et la distribution de l'Eucharistie, qu'apparaît, de la manière la plus frappante, son rôle de « donneur de Dieu ». Selon l'expression populaire, si riche de sens, le prêtre est celui qui « porte » aux hommes « le bon Dieu ».

Seulement, il faut bien voir que ce rôle ne s'épuise, ni dans le ministère eucharistique du prêtre, ni en général dans l'activité sacramentelle qui lui est propre. Bien au contraire, ces privilèges, en désignant le prêtre comme étant par excellence « donneur de Dieu », font que les autres manières de donner Dieu qu'un simple fidèle peut exercer, lui conviennent à un titre tout spécial. — Un laïc peut, validement, baptiser, mais c'est le prêtre qui est le ministre *ordinaire* du baptême, et il n'y a point là simple disposition juridique, mais convenance essentielle. — Il ne répugne pas qu'un laïc enseigne la religion, commente l'Ecriture, exhorte ses frères à l'amour de Dieu : le développement de l'Action Catolique, la pénurie des effectifs du clergé, amèneront peut-être dans cet ordre bien des réalisations nouvelles. Et cependant, nous sentons très bien que la parole de Dieu est la chose du prêtre, et qu'un laïc, eût-il tous ses grades en théologie, ne prêchera jamais comme celui qui a été choisi « *in iis quae sunt ad Deum* ».

Si le laïc parle de Dieu, c'est service bénévole. Chez le prêtre, c'est une obligation : « *necessitas mihi incumbit* ; *vae enim mihi est si non evangelizavero* » (1). C'est un *ministère*, et ministère, ne l'oublions pas, est le doublet de métier. Oui, c'est le métier du prêtre d'annoncer Dieu, de donner Dieu, et l'ambiguité même de cette expression figure l'option tragique qui s'offre au prêtre ; car un métier, on peut le remplir dans la joie, la fierté, la conscience de suivre son devoir, de servir le bien commun, en s'y engageant tout entier, en en faisant sa vie ; — mais aussi, hélas, s'en acquitter comme d'une corvée, en le ramenant à des gestes routiniers auxquels l'âme reste étrangère.

C'est le devoir de tout baptisé de manifester aux hommes, par le spectacle de toute sa vie, le Christ qu'il porte dans son cœur, mais combien ce devoir se fait plus pressant pour le prêtre ! Son activité sacramentelle ne le désigne-t-elle pas au premier rang de ceux dont la tâche est « d'édifier » le corps du Christ ? Et l'état lamentable de tant de contrées jadis chrétiennes, n'est-il pas dû, bien souvent, à ce que trop de prêtres ne portaient plus aux hommes, reflété dans leur vie, ce Dieu, que toute leur raison d'être était pourtant de leur donner ?

Et enfin, d'une façon tout à fait générale, tout chrétien peut, et même doit travailler à l'extension du corps du Christ : une vocation à l'apostolat est incluse dans le baptême, et l'Action Catholique nous montre justement ce que peut donner cette vocation quand elle est prise au sérieux ; mais le fait même que l'Action Catholique se définit comme une « participation » ou une « collaboration » à l'apostolat hiérarchique, souligne que, si l'apostolat est, à des degrés très inégaux d'ailleurs, une obligation commune, il est, pour le prêtre, un devoir d'état. Il fait partie de sa raison d'être. Le prêtre est le spécialiste de l'apostolat, l'organe sans lequel l'action des laïcs ne saurait aboutir. — C'est que, si tout chrétien est appele à travailler à l'édification du corps ecclésial du Christ, ce rôle incombe d'une manière toute spéciale à celui qui a pouvoir sur son corps sacramentel. On sait avec quelle force et quelle pro-

(1) I *Cor.*, IX, 16.

fondeur l'antiquité chétienne et le moyen-âge ont perçu la liaison interne entre le Corps du Christ qui est l'Eglise et le corps présent dans le mystère eucharistique : celui-ci, *res et sacramentum*, étant signe efficace de celui-là. Le P. de Lubac a illustré récemment ce thème, avec sa prodigieuse érudition patristique, dans son beau livre « *Corpus mysticum* ». Et ce n'est pas là une considération de pure piété subjective, venue après coup, non, c'est l'expression d'une connexion objective. Le rôle du prêtre dans la confection de l'Eucharistie exprime en toute vérité son rôle de premier plan dans la croissance et la vie de l'Eglise.

Sacrifice et prière

Mais l'Eucharistie se fait à la Messe, au cours du sacrifice. Et cela nous amène au second aspect de la médiation du Christ, participée par le prêtre. Le Christ, disions-nous, offre les hommes à Dieu en les enveloppant dans l'acte par lequel il se donne à son Père ; et, dans cet acte, il présente à son Père, les vœux et les supplications de l'humanité. Et cette forme de médiation, ajoutions-nous, trouve son expression suprême sur la Croix. Or si, en un sens très vrai, le moment de la Croix, quant à sa signification et sa vertu spirituelles, se prolonge et s'épanouit dans la gloire de l'Eternité — car l'Agneau est toujours immolé, — cependant, quant à sa face temporelle, il est passé, irrévocablement. Comment donc notre offrande rejoindra-t-elle celle du Christ? Comment participerons-nous à son sacrifice? Serons-nous réduits à le ratifier, à l'approuver, à le faire nôtre rétrospectivement? Ne sera-t-il pour nous qu'un souvenir que nous ne pourrons saisir qu'à la pointe d'une pensée tendue vers le lointain? Dieu fait divinement les choses. L'instant de la Croix, tout unique qu'il est, se retrouve, se représente *in mysterio*, à travers les siècles. Un souvenir sans doute : faites ceci en mémoire de moi ; mais un souvenir qui contient son objet. Le Christ est là, avec ce même amour, cette même volonté de don total, cette tradition absolue de soi et de tout à son Père, qui fut l'âme de sa passion, l'âme de sa vie terrestre, et qui reste l'âme de sa vie de gloire, son esprit éternel. La présence, sous les espèces eucharistiques, de cette même attitude spiri-

tuelle dont l'immolation du Calvaire avait été l'expression, fait que la Messe n'est pas simple commémoration symbolique de la Croix, mais qu'elle en conserve toute la valeur et toute la vertu. Même victime, même prêtre, « *sola offerendi ratione diversa* » (1). — Ainsi, dans la Messe, le Christ met à la portée de tous les temps cette même offrande qui s'accomplit jadis sur le Golgotha. En la représentant d'une manière sensible, il nous permet de nous y unir humainement, de la faire nôtre : le geste humain s'insère dans le sien. Les bourreaux, au Calvaire, n'étaient que des exécuteurs inconscients. A l'autel, le Christ, pour exprimer sensiblement son offrande, a besoin de la coopération consciente de l'Eglise : c'est le corps du Christ qui offre le corps du Christ. Son action prolonge vraiment l'action de son Chef, forme bloc avec elle. Intervenant ainsi dans l'offrande du Christ, l'Eglise peut se l'approprier : avec le Christ, elle a de quoi offrir au Père un hommage d'une valeur infinie; d'une manière aussi réelle qu'indicible, elle entre dans le mouvement grandiose du retour. Sur la Croix, disions-nous, le monde prend son sens et remonte à Dieu par le Christ; eh bien! chaque Messe nous permet de faire nôtre ce sens, et de nous joindre à cette remontée, non seulement par la fine pointe de l'esprit, mais par un engagement vital de tout notre être.

Or, s'il est bien vrai que l'Eglise tout entière, à la Messe, est, conjointement avec son Chef, prêtre et victime, le célébrant, le prêtre, au sens ordinaire du mot, y joue, c'est trop clair, un rôle irremplaçable. Par lui, et par lui seul, le Christ peut perpétuer visiblement son sacrifice. — Seulement, ici encore, il faut bien voir que l'instant de la Croix n'est que le sommet vers lequel toute la vie du Christ converge, qui lui donne son sens et la marque tout entière. C'est sur la Croix que le Christ prit son élan suprême vers son Père, ou plutôt, c'est là que cet élan, âme de toute sa vie terrestre, donna son suprême effet. La vie du Christ avait été une prière continuelle de louange, d'amour et de supplication pour les hommes; mais c'est quand il fut élevé

(1) Conc. de Trente, sess. XXII, cap. 2, D. B., 940.

de terre que cette prière atteignit toute sa force, comme si, dans l'élévation du corps s'exprimait enfin pleinement cette élévation de l'esprit en quoi consiste toute prière. Toutes les prières du Christ, toutes les prières des hommes passent ainsi par la Croix, et reçoivent d'elle leur achèvement, et comme la suprême estampille qui les rend dignes d'être exaucées. Mais à son tour la Croix n'est compréhensible que si l'on la remet dans cet immense courant d'amour, d'offrande et d'imploration, dont elle est l'aboutissement.

Que s'ensuit-il par rapport au prêtre? Il s'ensuit que sa participation au sacerdoce du Christ est inséparable de sa participation à la prière du Christ. Cette liaison, inscrite dans la nature même des choses, se retrouve, sur le plan des déterminations positives de l'Eglise, dans la liaison entre la Sainte Messe et le Bréviaire ; mais il faut, ici comme partout, dépasser l'ordre des prescriptions extérieures et juridiques, pour descendre jusqu'aux exigences profondes de l'esprit : or l'exigence est claire : l'activité sacrificielle du prêtre le désigne comme étant, par excellence, l'homme de la prière.

La prière, sans doute, n'est pas son privilège, et il ne semble pas jouir ici d'une situation aussi nettement différenciée qu'au sujet du sacrifice. Et pourtant, on ne saurait, même sur ce point, le confondre dans la masse des des fidèles. La prière n'est pas son privilège, non, mais elle lui convient à un titre nouveau.

Un laïc, un religieux non prêtre, peuvent réciter le bréviaire, voire y être tenus : mais jamais l'obligation ne sera si rigoureuse que pour le prêtre : pour lui plus que pour tout autre, c'est vraiment le devoir, l' « office ». — De même, il y a des âmes de prière en dehors du sacerdoce ; il y en a dont la prière semble toute la raison d'être : pensons à ces carmélites, dont la fonction principale, dans l'intention de sainte Thérèse, est précisément de prier pour le clergé, — mais aucun état, aucun engagement, n'exige, autant que le sacerdoce, une vie priante.

Et chez le prêtre plus que chez tout autre, la prière aura un caractère ecclésial. Dans le bréviaire, en particulier, ce que l'on cherchera, ce ne sera pas l'expression des sentiments individuels de l'âme, seule avec Dieu seul, mais

l'expression des sentiments de l'Eglise tout entière. Les psaumes se prêtent admirablement à cette sorte de prière ; je ne connais pas de façon plus savoureuse et plus *vraie*, religieusement, que de les dire *in persona Christi*, — du Christ total, bien entendu, qui souffre et lutte dans ses membres contre les forces du mal.

Et enfin, on peut, hors du sacerdoce, mener une vie profondément intérieure, aspirer à la perfection, et cette tendance peut devenir chez certains — chez les religieux — un véritable devoir d'état ; mais ici encore il faut dire qu'à personne plus qu'au prêtre ne s'applique le précepte divin : « *Sancti estote quia ego sanctus sum* » (1). — On sait quels splendides développements notre Ecole française a donnés à cette idée. Ce n'est pas seulement une obligation issue d'un engagement librement assumé, et lié à un statut particulier au sein de l'Eglise : elle a un fondement en quelque manière ontologique, puisqu'elle résulte du caractère sacerdotal lui-même, de cette mystérieuse et nouvelle configuration au Christ Médiateur, qui fait du prêtre, par tout son être, un *homme de Dieu*.

Le Prêtre, être sacré

Ici, nous pouvons complètement faire abstraction de certaines controverses irritantes. Un point sur lequel tout le monde s'accordera, c'est que le prêtre appartient à la catégorie du *sacré*. Il est « *in sacris constitutus* ». C'est-à-dire qu'il est assumé dans une sphère à part — la sphère de Dieu. Il est la portion de Dieu, réservé à son usage. C'est pourquoi, en principe, les activités séculières, celles du moins qui engagent trop profondément, trop lourdement dans le terrestre, lui sont interdites. L'Eglise pourra parfois lui permettre d'en exercer quelqu'une, en vue d'un plus grand bien, mais — et ceci est essentiel — s'il comprend les exigences de son sacerdoce, il ne les exercera jamais avec un esprit séculier. Le prêtre doit être prêtre dans toute sa vie, comme le chrétien doit être chrétien dans toute sa vie : le caractère sacerdotal, non moins que le caractère baptismal, demande à s'exprimer dans l'exis-

(1) *Levit.*, XI, 44.

tence tout entière. C'est d'ailleurs ce qui arrive d'ordinaire, bien que d'une façon grimaçante parfois : quoi qu'il veuille, quoi qu'il fasse, le prêtre, même dans son comportement extérieur, ne sera jamais un être comme les autres : à défaut de l'auréole sacerdotale, il en aura la dégradation et la carricature : le genre « ecclésiastique », le genre « curé ».

Le prêtre est un être sacré. Tous les chrétiens, de par leur baptême, sont, eux aussi, des êtres sacrés : « *gens sancta* » (1) : ce que Dieu a sanctifié, ne l'appelons pas profane. — Mais, à l'intérieur de ce domaine sacré qu'est le peuple chrétien, le sacerdoce représente comme un sacré à la seconde puissance. C'est que le prêtre n'est pas seulement sacré, mais encore, au sens étymologique, *sacrifiant*. Il rend sacrés les hommes en les introduisant dans la sphère de la vie divine, ou en les y faisant pénétrer plus avant. La consécration du pain et du vin eucharistiques est le signe de cette transformation mystérieuse, dont le prêtre est l'instrument. Et c'est ainsi que ces hommes, rendus sacrés, peuvent réaliser en eux-mêmes l'offrande que le Christ a fait d'eux à la Croix et qu'il reproduit à la Messe, et présenter à Dieu, avec l'Hostie divine, une hostie elle aussi acceptée.

Le prêtre est un être sacré, un homme de Dieu. Et cela implique nécessairement une séparation : le prêtre est mis à part, « *segregatus* » (2) — séparation que symbolisera, par exemple, le port de l'habit ecclésiastique. — Mais le prêtre est l'homme de Dieu pour le bénéfice des hommes : « *pro hominibus constituitur* » (3) : le prêtre, non moins que l'homme de Dieu, est l'homme des hommes. Et voici que cela entraîne des exigences qui semblent contredire celles que nous venons d'énoncer. Car cela réclame du prêtre une solidarité étroite avec ses frères, une compréhension, une sympathie affectueuse, et comme un préjugé favorable à leur endroit, une communauté, une communion aussi poussée que possible avec eux. Comment, sans cela,

(1) I *Pet.*, II, 9.
(2) *Heb.*, VII, 26.
(3) *Heb.*, V, 1.

pourrait-il prendre leur défense? Comment pourrait-il plaider leur cause devant Dieu? Il faut qu'il connaisse, par expérience, leur misère, qu'il sache ce qu'il en coûte parfois de faire son devoir au milieu des tentations et des persécutions, qu'il éprouve au plus intime de son être la poignante détresse de l'homme impuissant et pécheur. Et il faut aussi, pour que ses paroles soient accueillies, que les hommes reconnaissent en lui un des leurs, que ses paroles aient une résonnance humaine, que les hommes y retrouvent l'écho de leurs aspirations secrètes et le son douloureux de leurs propres déchirements.

Un homme profondément humain, un homme profondément engagé dans l'humanité. voilà ce que demande le sacerdoce, et cela, encore une fois, ne semble-t-il pas contredire cet état de séparation que le caractère sacré du prêtre nous paraissait exiger?

C'est peut-être là que se joue le drame le plus déchirant du sacerdoce : on en devine quelque chose dans le malaise d'une vie dévorée par les tâches extérieures de l'apostolat, obligée de remuer sans cesse à pleines brassées des réalités humaines, et à qui le temps manque souvent — et la liberté d'esprit — pour puiser dans l'union à Dieu ce qui donnerait à cet apostolat toute son efficacité. Mais ce malaise, tant qu'il est senti comme malaise, porte avec soi son remède : il ne deviendrait fatal que si l'âme s'y accoutumait et s'y résignait. Cet écartèlement est un aspect de la Croix propre au prêtre. Le vrai moyen de surmonter le dilemme, ce n'est pas de renoncer à l'un de ses termes : homme des hommes ou homme de Dieu : c'est de s'inspirer de l'esprit même de l'Homme-Dieu.

Le Christ a voulu vivre comme un homme parmi les hommes : *in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo* (1). Et ce n'était pas là simplement une ressemblance extérieure : non, le Christ a fait l'expérience authentique de la condition humaine ; il a voulu connaître notre mentalité d'homme, nos souffrances d'homme, nos joies d'homme, nos réactions d'homme : *tentatus per omnia pro similitudine absque peccato* (2). Il n'y a que le péché qu'il n'ait

(1) *Phil.*, II, .7
(2) *Heb.*, IV, 15.

point connu, mais qui dira que le péché nous rend plus hommes? Il a donc tout ce qu'il faut pour compatir à nos infirmités (1).

L'Evangile, à chaque page, nous montre à l'œuvre cette compassion. Pas de raideur hautaine, point de ces barrières qu'entre la foule impure et l'élite avait dressées la morgue des Pharisiens, les « séparés ». Il fraie avec tous et ne craint pas de s'asseoir à la table des gens les plus décriés, les publicains et les pécheurs. Il a pitié de nos détresses même les plus humbles, les plus humaines : un enfant malade. le vin qui manque un jour de noces... Personne n'a plus profondément adhéré que Jésus à l'humanité, personne ne s'est plus profondément engagé en elle. Et pourtant personne non plus n'en a été autant *séparé*. Car ses moindres gestes humains étaient emportés par sa personne divine à une hauteur où nul ne pouvait le rejoindre. Sous ses pensées, ses sentiments, ses démarches, en apparence les plus semblables à ceux de tout le monde, s'ouvrait une profondeur spirituelle insondable à tout regard humain. Il mangeait en toute vérité le pain de la terre; il ne simulait pas, comme l'ange Raphaël; mais *sa* nourriture, celle qui l'intéressait, vers laquelle tout son être se tendait, c'était de faire la volonté de son Père (2). Très semblable à la nôtre par la plupart de ses matériaux, la vie du Christ en différait radicalement quant à ce que nous appellerons sa structure intentionnelle. — Comment en eût-il été autrement, dès là qu'on admet en lui la vision permanente de la divinité? — La signification spirituelle des choses, l'arrière-fond sur lequel elles se détachaient, ne pouvaient être les mêmes pour le Christ et pour ses auditeurs. De là parfois des malentendus pénibles, dont l'Evangile nous offre quelques échos. « Vous êtes d'en bas, et je suis d'en haut » (3). De là aussi, pour le Christ, l'impression si douloureuse de la solitude et de l'incompréhension. Solitude, incompréhension qui se manifestent de la façon la plus poignante au jardin de Gethsémani. Lorsqu'il aurait besoin des siens pour soulager ses angoisses,

(1) *Ib.*
(2) *Jean*, IV, 32.
(3) *Jean*, VIII, 23.

Jésus les trouve endormis. Mais aussi bien, qu'eussent-ils pu lui dire éveillés? Jésus est seul à pouvoir comprendre sa propre douleur; sa Mère elle-même n'en saurait atteindre le fond. *Segregatus*... — Et cet état de séparation devait trouver le lendemain sa conclusion logique. Retranché de son peuple, bouté hors de la ville sainte, le Christ apprit à ses dépens ce qu'il en coûte d'être, parmi les hommes, l'Homme-Dieu.

Voilà comme le Christ nous présente l'exemple de la communion la plus intime jointe à la plus radicale séparation. Comme son Maître et Modèle, le prêtre cherchera à se rapprocher de hommes le plus possible, non pas seulement par la présence physique au milieu d'eux ou par la multiplicité des contacts, ni même simplement par une certaine similitude dans la manière de vivre, mais par une vraie compréhension de ce qui les touche, une sympathie profonde pour tout ce qui est humain. — Et cependant, il devra rester séparé d'eux, par la consécration radicale de tout son être et de toutes ses énergies au service de Dieu, par une certaine façon d'envisager toutes choses du point de vue de Dieu, par une attitude intérieure inspirée de ce même esprit d'éternité qui fut l'âme de la vie du Christ. Le prêtre, comme le Christ, est d'en haut, et ne regarde ce qui est en bas que pour l'attirer avec lui dans les hauteurs. Et plus cette séparation spirituelle est profonde, plus il est possible au prêtre de se mêler, sans danger, à cette pâte humaine qu'il doit faire lever. — Inversement, son attachement cordial pour les homme, dès là qu'il est vraie charité et non pas sentimentalité superficielle et jouisseuse, poussera le prêtre à se tourner, à se « convertir » de plus en plus totalement vers Dieu, qui seul peut rendre son ministère efficace, et par là même à accentuer encore sa séparation. — Séparation d'ailleurs toute provisoire, au moins en intention, car le vœu de la charité, c'est celui qu'exprimait Paul captif au roi Agrippa : « Plût à Dieu que non seulement toi, mais encore tous ceux qui m'écoutent en ce moment, vous fussiez tels que je suis, à l'exception de ces chaînes » (1)!

(1) *Actes des Apôtres*, XXVI, 29.

Et pour le prêtre, comme pour le Christ, cette séparation spirituelle doit inévitablement entraîner l'incompréhension et l'opposition des hommes. Les ténèbres ne pardonneront jamais à la lumière d'être lumière. Si humain que soit le prêtre, il y en aura toujours parmi les hommes qui ne lui pardonneront pas d'être l'homme de Dieu : ceux pour qui l'humain se définit précisément par l'exclusion de Dieu, ceux qui composent le « monde » au sens que donnent à ce terme l'Evangile et la tradition ascétique. Il est de la destinée du prêtre d'être persécuté et que son état, qui le grandit aux yeux des fidèles, lui soit auprès des autres une cause de dérision. Il ne suffit pas, pour expliquer l'anticléricalisme, d'invoquer les maladresses, trop humaines celles-là, de l'esprit clérical. Ces raisons sont réelles, hélas, mais elles ne vont pas au fond. Le Christ n'avait rien de clérical et il a dressé contre lui tout son peuple. Il est de l'essence du sacerdoce comme de la profession chrétienne, mais à un titre nouveau, de déclencher contre lui-même la haine et le mépris. « Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï le premier » (1). Comme le Christ, auquel son caractère le configure, le prêtre doit être prêt à porter son opprobre, à être mis au ban de la cité. La vocation au sacerdoce urge la vocation chrétienne à la Croix.

Mais c'est aussi sur la Croix que, pour le prêtre comme pour le Christ, se consomme l'office du Médiateur.

Joseph de Finance, S. J.

(1) *Jean*, XV, 18.

LES SOURCES BIBLIQUES DE LA MYSTIQUE D'ORIGÈNE

Si Origène tient une place de premier plan dans l'histoire de l'exégèse, s'il est le plus considérable des théologiens chrétiens des premiers siècles, son rôle dans l'histoire de la théologie spirituelle n'est pas moins importante. Cet aspect a été laissé longtemps de côté par les études origénistes. C'est lui au contraire qui est aujourd'hui l'objet des études les plus nombreuses (1). Ceci se rattache à

(1) Les études sur la mystique d'Origène ont été vraiment ouvertes par le livre de Walter Völker, *Das Volkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931, qui voit dans Origène un grand mystique et décrit l'itinéraire de l'âme vers Dieu d'après son œuvre. Auparavant F. Bornemann avait étudié son influence sur les origines du monachisme : *In inuestiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis*, Goëttingen, 1885. Par ailleurs, le P. Jules Lebreton avait étudié : *Les degrès de la connaissance religieuse dans Origène* (Rech. Sc. Rel., 1922, p. 265). Le livre de Völker a suscité un important compte rendu d'Henri-Charles Puech, *Un livre récent sur la mystique d'Origène* (Rev. Hist. Phil. Rel., 1933, p. 508 sqq.), où Puech conteste ce que Völkek dit de l'extase chez Origène, tout en étant d'accord sur le fond. Mais surtout, le livre de Völker a suscité l'ouvrage du P. Aloysius Lieske. *Die Logosmystik bei Origenes*. qui reproche à Völker d'avoir méconnu les racines dogmatiques et ecclésiastiques de la mystique origéniste. Tels sont les grands travaux. Par ailleurs, il faut signaler, comme études d'ensemble, celle de M. Bardy, *La Spiritualité d'Origène*, Vie Spir., 1932 [80]-[106], celle de Nicole Duval, *La vie spirituelle d'après Origène*, Cahiers de Neuilly, 8, p. 39 sqq. Enfin, le P. Viller a étudié la spiritualité d'Origène dans son livre sur *La Spiritualité des premiers siècles chrétiens* (Paris, 1930, p. 45,sq.). Cette étude a été traduite en allemand, complétée et munie d'une bibliographie, dans Viller-Rahner, *Ascese und Mystik in der Väter zeit*, Freiburg in Brisgau, 1939, p. 72, sqq. Il faut, par ailleurs, indiquer un certain nombre de monographies importantes sur des points particuliers : K. Rahner, *La doctrine des sens spirituels chez Origène*, Rev. Asc. Myst., 1932. p. 113 sqq ; Karl Rahner, *Cœur de Jésus chez Origène*, Rev. Asc. Myst., 1934, p. 171 sqq ; Hugo Rahner, *Taufe and geisliches Leben bei Origenes*, Zeit. Asc. und Myst., 1932, p. 105 sqq.; Hugo Rahner, *Die Gottesgeburt*, id., 1935, p. 351 sqq.; H. Lewy, *Sobria ebrietas*, Giessen, 1929, p. 119; J. Ziegler, *Dulcedo Dei*, Münster, 1937. p. 185 sqq. ; I. Hausherr, *L'origine de la doctrine occidentale des huit péchés capitaux*,

l'intérêt porté aux études de spiritualité. Ces études en effet, ont montré l'importance d'Origène. Les grands théoriciens de la théologie mystique au IV[e] siècle, Grégoire de Nysse (2) et Evagre le Pontique sont ses disciples et si le premier le dépasse par l'accent mis sur l'union mystique par l'amour dans la ténèbre, il reste très dépendant de lui. Par le Pseudo-Denys, disciple de Grégoire de Nysse, c'est ce courant d'Origène qui se continue dons la spiritualité orientale. Maxime le Confesseur dépendra de lui soit directement, soit à travers Evagre et le Pseudo-Denys, comme l'a montré le P. de Balthasar (3). Par ailleurs, par Evagre le Pontique, la tradition d'Origène se transmettra au moine marseillais Cassien (4). Or on sait l'influence de celui-ci sur le monachisme occidental. Et sans pouvoir déterminer toujours s'il s'agit d'influences directes, c'est cependant à Origène que devront leur plus lointaine origine aussi bien la mystique du désert de Saint Jean de la Croix, que la mystique nuptiale de saint Bernard, la dévotion au Christ Jésus de saint Bonaventure que la dévotion au Verbe éternel de Tauler.

Une telle influence ne s'expliquerait pas si Origène n'avait pas été un grand spirituel chrétien. Quel a donc été son rôle ? Il y a eu avant lui de grands mystiques chrétiens. Saint Paul est le premier d'entre eux. Saint Ignace d'Antioche, Saint Irénée sont de grands spirituels. Et de même les martyrs, visités par le Seigneur au milieu de leurs tourments. Nous trouvons chez eux l'écho d'une expérience spirituelle profonde. Mais nous n'y trouvons pas une systématisation de cette expérience. Cette systématisation sera principalement l'œuvre d'Origène. Là-dessus tout le monde est d'accord. Pour cela Origène, comme l'avaient déjà fait avant lui Clément d'Alexandire, utilisera certaines catégories de la mystique platonicienne de son temps. C'est sur cet aspect que l'on insiste d'ordinaire. Mais cet aspect n'est pas le seul. Et s'il n'y avait que lui on s'expliquerait difficilement l'influence d'Origène. Si la théo-

Or. Christ. An., XXX, 3, p. 164 ; *Les grands courants de la spiritualité orientale*, Or. Christ. Per., 1935, p. 114, sqq.; *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Or. Christ. An., 132, p. 28 sqq.; Seston, *Remarques sur l'influence d'Origène sur les origines du monachisme*, Rev. Hist. Rel., Sept. 1933, p. 197 sqq.

(2) Voir mon étude sur *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1943.

(3) H. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Freiburg in Brisgau, 1941.

(4) D. Marsili, *Giovanni Cassiano e Evagrio Pontico*, Rome, 1936.

logie spirituelle d'Origène a rencontré un tel écho dans l'âme chrétienne, comme plus tard celle de Saint Jean de la Croix, c'est qu'elle est d'abord biblique. On ne saurait trop insiter sur l'importance de la Bible dans la pensée d'Origène. Cela est vrai de sa théologie. Ce l'est plus encore de sa spiritualité. Le fondement de celle-ci, qui est celui de la théologie spirituelle authentique, est que les voies de Dieu dans la conduite de l'âme individuelle sont les mêmes que dans la conduite de son peuple et qu'ainsi on a légitimement le droit de tirer une doctrine spirituelle de la sortie d'Egypte ou du Cantique des Cantiques. L'aspect platonicien ne vient qu'ensuite, pour aider à « l'intériorisation » de catégories, qui sont en leur fond, scripturaires. L'étude qui suit voudrait simplement indiquer quelques-uns des lieux bibliques de la mystique d'Origène.

I

Dans son livre sur Origène, Völker distingue, comme des étapes successives, le retour de l'âme à la ressemblance divine par le dépouillement du sensible, la traversée de la vie purgative, à travers les épreuves et les sécheresses, l'union au Logos et l'éveil des sens spirituels correspondant au début de la vie mystique, enfin l'union parfaite figurée par la symbolique nuptiale. Il est exact que nous sommes ici en présence des grandes étapes de la spiritualité origéniste. Mais il serait inexact de considérer que le thème de l'image, celui de la traversée du désert, celui des noces du Verbe et de l'âme correspondant strictement chez Origène à des étapes aussi différenciées. Il serait plus exact de dire que nous avons un même itinéraire spirituel qui est interprété dans des symboliques diverses. C'est plus tard que ces symboliques seront spécialisées dans telles ou telles étapes de la vie spirituelle. Chez Origène, il en est autrement. C'est une même doctrine qu'il retrouve dans divers Livres de l'Ecriture sous des symboles différents.

Ceci nous amène à une première constatation. Chez Origène, il n'y a d'autre livre que l'Ecriture. C'est elle qui contient toute la théologie dogmatique. C'est elle aussi qui contient toute la théologie mystique. Toute l'Ecriture sous cet angle est ainsi interprétée de la vie de l'âme et de ses relations avec le Christ. Nous savons que ceci était pour Philon le sens principal. Il n'en est pas de même pour Origène, qui reconnaît aussi un sens dogmatique. Mais le sens spirituel est également essentiel. L'homme charnel, l'Israélite s'arrête dans l'Ecriture à l'écorce. Mais l'homme spirituel qui goûte

les choses spirituelles et à qui l'Esprit-Saint enlève le *uelamen*, découvre sous la lettre la nourriture spirituelle de son âme. Cette symbolique spirituelle de l'Ecriture jouera un rôle capital dans la littérature mystique ultérieure. C'est chez Origène qu'elle prend sa racine; il nous importe donc de nous demander quels sont les lieux spirituels de l'Ecriture pour lui.

Le premier est le récit de la création de l'homme. Nous avons ici un thème essentiel de la mystique qui apparaît, celui de l'image. Il a son origine dans la rencontre de deux grandes doctrines, la doctrine biblique de l'homme créé κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ et la doctrine platonicienne mettant la perfection de l'homme dans la ressemblance (ὁμοίωσις) avec Dieu. Le P. Festugière a bien montré la convergence de ces deux thèmes (5). Elle existe déjà chez Philon (Willms, Εἰκών, Münster, 1935). Nous la rencontrons ensuite chez Théophile d'Antioche et chez Clément d'Alexandrie. Origène lui donne toute son ampleur. Elle fonde la théologie mystique sur une donnée dogmatique. Dieu a créé l'homme à son image. La réalité de l'homme est donc en lui cette participation à la nature divine qui est son être spirituel et intérieur. Par ailleurs l'homme est engagé dans la vie sensible, qui est étrangère à son essence. Il perd l'image de Dieu en se configurant à la vie animale. La vie spirituelle consistera à ramener l'homme à sa vraie nature, à lui faire prendre conscience de ce qu'il est, et ensuite à s'efforcer de restaurer en lui cette nature en se dépouillant de la vie charnelle; dans la mesure où il y parvient, il retrouve en lui l'image de Dieu et contemple Dieu dans cette image.

Nous rencontrons ce thème dans les homélies sur la Genèse (I, 13) (6) : « Celui qui a été fait à l'image de Dieu, c'est notre homme intérieur, incorporel, incorruptible et immortel ». Plus précisément, c'est à l'image de Logos que l'homme a été fait : « Quelle est donc cette image de Dieu à la ressemblance de laquelle l'homme a été fait. Ce ne peut être que notre Sauveur. Il est le Premier-Né de toute créature. Il dit de lui-même : Celui qui me voit voit le Père. En effet, celui qui voit l'image de quelqu'un voit celui que l'image représente. Ainsi par le Verbe de Dieu qui est l'image de Dieu voit-on Dieu ». Cette image, l'homme l'a perdue par le péché : « Il est devenu semblable au diable par le péché, en regardant, au rebours de sa nature, l'image du diable ». Ainsi Notre

(5) *Divinisation du chrétien*, Vie spirituelle, 1939, mai [p. 97 sq.].
(6) Voir aussi Hom. Gen. 3; Hom. Lev. IV, 3, IV, 7.

Sauveur ému de pitié pour l'homme qui avait été fait à sa ressemblance et qu'il voyait renoncer à son image pour revêtir celle du malin, prit lui-même l'image de l'homme et vint à lui. Dès lors, tous ceux qui se tournent vers lui peuvent reformer en eux son image : « Tous ceux qui viennent à lui et s'efforcent d'avoir part à l'image λογική sont, par leurs progrès, renouvelés chaque jour dans l'homme intérieur à l'image de celui qui les a faits ». Pour cela, l'homme doit se détourner des vices charnels et se tourner vers le Verbe (1, 15).

Ainsi, le principe de la vie spirituelle sera pour l'âme de connaître sa dignité d'image de Dieu, de comprendre que le monde réel est le monde intérieur. Ici encore viennent interférer un thème biblique : « Si tu ne te connais pas, ô la plus belle des femmes, sors à la trace des troupeaux » et le thème platonicien du Γνῶθι σεαυτόν. Ils sont expressément rapprochés par Origène (*Co. Cant.*, II, 8; P. G. XII, 123 B) qui continue : « Si tu ne te connais pas, o belle entre les femmes et que tu ignores les raisons de ta beauté, je veux dire que tu as été faite à l'image de Dieu, par quoi il y a en toi une grande beauté naturelle, et si tu ignores ce que tu étais originellement, je te commandes de sortir et d'aller parmi les troupeaux [dont tu partages la vie animale] ». Ici encore, l'application du : Cognosce teipsum, à la vie spirituelle apparaît chez Philon. On la retrouvera après Origène chez Grégoire de Nysse (*In Cant.*, P. G. XLIV, 806). chez Ambroise (*Hom. Hex.*, VI, 6, 39), chez Guillaume de Saint-Thierry (*Epître aux Frères du Mont-Dieu*, CLXXX), chez Richard de Saint-Victor (*Benjamin minor*, LXXV).

Chez Origène, ce thème présente une ambiguité qui tient à son origine platonicienne. Pour les platoniciens, l'âme en rentrant en elle-même retrouve sa véritable essence qui est divine (Plotin, *Enn.*, I,6, 5). Or, la pensée d'Origène est mal dégagée de cette perspective. C'est au IVe siècle que l'accent sera mis plus fortement sur la transcendance radicale de la Trinité et que la ressemblance divine dans l'âme apparaîtra comme une grâce et non comme une propriété naturelle, comme un don personnel de Dieu et non comme une nature à retrouver par purification de tout élément étranger (7). Cette mystique de l'image se retrouvera principalement par la suite dans l'école de Guillaume de Saint-Thierry et de Saint Bernard qui est influencée d'ailleurs par Grégoire de Nysse que Guillaume de

(7) *Platonisme et théologie mystique*, p. 223 sqq.

Saint-Thierry a traduit, comme l'a admirablement montré dom Déchanet (8). Nous la retrouverons ensuite dans la mystique rhénane de Tauler : c'est une des grandes lignes de la théologie spirituelle.

II

Le second lieu spirituel de l'Ecriture est l'Exode. Ici encore la théologie mystique d'Origène va se trouver au confluent de deux courants. D'une part, la tradition chrétienne commune voyait à juste titre dans la sortie d'Egypte et la traversée de la Mer Rouge, une figure de la délivrance de la tyrannie du démon et de la libération par le baptême (9). Par ailleurs, chez Philon nous ne trouvons pas une transposition systématique du récit de l'Exode à l'itinéraire spirituel comme c'est le cas pour la vie des patriarches, mais du moins nous avons des thèmes particuliers comme celui de la ténèbre du Sinaï qui sont interprétés de la vie spirituelle. Unissant ces deux courants, Origène a développé toute une doctrine de l'itinéraire mystique qui va de la sortie d'Egypte à l'entrée dans la Terre Promise. Nous devons ici faire deux remarques : d'une part, cette symbolique est distincte de la symbolique sacramentaire où le Passage de la Mer Rouge figure l'entrée au catéchuménat et la Traversée du Jourdain le baptême. Ici, la Traversée de la Mer Rouge est le début de l'itinéraire mystique. En second lieu, dans l'itinéraire origiéniste le terme est l'entrée dans la Terre Promise, non l'ascension du Sinaï. Celle-ci ne joue aucun rôle. Or, elle était importante non seulement chez Philon, mais chez Clément. Elle le redeviendra chez Grégoire de Nysse. C'est qu'en effet la mystique d'Origène ne connaît pas la ténèbre. C'est une mystique de la lumière. Et c'est peut-être sa limite. C'est plus une mystique spéculative de l'illumination de l'esprit par la gnose qu'une mystique expérimentale de la présence du Dieu caché saisi dans l'obscurité par le toucher de l'âme. Ceci était un point important à préciser.

Ce thème de l'itinéraire de l'âme figuré par l'exode est traité par Origène dans ses Homélies sur l'Exode et sur les Nombres. Le texte le plus important est *Hom. XXVII sur les Nombres*. Nous y trouvons tout l'itinéraire spirituel résumé. « Les fils d'Israël étaient en

(8) Dom Déchanet, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges, 1940.

(9) Voir mon article : *Traversée de la mer rouge et baptême aux premiers siècles*, Rech. Sc. Relig., 1946, p. 402 sqq.

Egypte, peinant dans la paille et la boue au service du Pharaon jusqu'au moment où le Seigneur leur envoie son Verbe par Moïse pour les conduire hors d'Egypte. De même nous, alors que nous étions en Egypte, c'est-à-dire dans les ténèbres de l'erreur et de l'ignorance, accomplissant les œuvres du diable et plongés dans les concupiscences de la chair, le Seigneur a eu pitié de notre affliction et nous a envoyé son Verbe pour nous délivrer (XXVII, 1). Nous avons ici le point de départ : l'âme est dans le péché, sous le double aspect biblique, de la tyrannie du démon, et platonicien, du bourbier (*Phaed.* 69 c). L'initiative du Verbe libérateur est au début de l'itinéraire spirituel, à quoi correspond la conversion de l'âme qui se met en route à sa suite comme les Hébreux en Egypte à la suite de la colonne de nuée qui figure le Verbe ou l'Esprit-Saint.

Origène va maintenant nous décrire les étapes successives, les diverses demeures de l'âme. « Notre première demeure si nous voulons sortir d'Egypte est celle où, laissant le culte des idoles et la vénération des démons, nous croyons au Christ né de la Vierge Marie et de l'Esprit-Saint et qui est venu dans le monde en s'incarnant » (XXVII 3). Le fondement de la vie spirituelle est la foi. Ceci est capital et nous montre dès l'origine qu'il ne s'agit aucunement ici d'une simple ascèse platonicienne. L'équivalent liturgique de cette démarche est la renonciation à Satan, c'est-à-dire à l'idolatrie, et l'adhésion au Christ qui inaugurait la cérémonie du baptême. C'est la démarche initiale : « Après cela, efforçons-nous de progresser et de monter les degrés successifs de la foi et des vertus » (XXVII 3).

Les trois jours de marche d'Egypte à la Mer Rouge sont marqués par la poursuite du Pharaon et des Egyptiens. Cette poursuite est commentée par Origène ailleurs : « Les Egyptiens te poursuivent et veulent te ramener à leur service, je veux dire les dominateurs de ce monde et les esprits mauvais que tu as servis jadis » (*Hom. Ex.* V 5). Telles sont les tentations qui commencent à assaillir l'âme qui s'est mise en marche vers la perfection et qui s'efforcent de la détourner de son dessein et de la ramener au monde. Mais si elle persévère, les Egyptiens seront engloutis par la Mer Rouge et l'âme « s'avançant de demeure en demeure, à travers ces demeures dont il est dit qu'elles sont nombreuses dans la maison du Père, acquiert toujours de nouveaux degrés d'illumination, s'accoutumant peu à peu à supporter la vue de la vraie lumière qui éclaire tout homme et l'éclat de la majesté admirable » (XXVII 5).

Ce qui commence pour elle, c'est la traversée du désert « où elle est exercée dans les précepter du Seigneur et où sa foi est éprouvée par les tentations... Ce sont ces progrès à travers les diverses tentations de la vie et de la foi qui sont appelés demeures et qui accomplissent ce qui est écrit : Ils iront de vertu en vertu, jusqu'à ce qu'ils parviennent au plus haut degré des vertus et qu'ils traversent le fleuve de Dieu et reçoivent l'héritage promis » (XXVII 5).

Cette marche à travers le désert correspond au dépouillement progressif de la vie charnelle et à l'éveil de la vie spirituelle. Origène remarque d'abord que le peuple est conduit par Moïse et par Aaron. Cela signifie que le progrès de l'âme se réalise à la fois dans l'action, figurée par Aaron, et dans la contemplation, figurée par Moïse : « Il est nécessaire que sortant d'Egypte, nous possédions non seulement la science de la Loi et de la foi, mais que nous portions les fruits des œuvres qui plaisent à Dieu » (XXVII 6) (10). Ceci vient aussi de Philon. Le dépouillement sera d'abord le renoncement au péché, qui est figuré par la vengeance de Dieu sur les dieux des Egyptiens (*Num.* XXIII 3). La station suivante s'appelle Ramesse, qui signifie, dit Origène, « agitation violente » : « Le premier progrès de l'âme est qu'elle se retire de l'agitation terrestre et qu'elle sache qu'elle doit habiter, comme un voyageur, dans les tentes, où libre et sans attaches, elle puisse faire front aux ennemis » (XXVII 9). Après la lutte contre les péchés, c'est la lutte contre παθή, les passions et la conquête de l'ἀπαθεία, qui est la liberté spirituelle, par le détachement, qui permet le recueillement. Ici, apparaît un trait de vocabulaire hellénique, stoïcien, mais qui est transposé dans une perspective chrétienne.

Après cela, viennent deux étapes dont l'une est marquée par la pratique d'une pénitence modérée, car « dangereuse est, dans les commencements, une abstinence excessive et immodérée » et dont l'autre, Beelsephon, qui est traduite *ascensio speculae,* signifie que l'âme commence à entrevoir les biens futurs et à constater ses progrès. Le thème de la *specula* se retrouvera chez Plotin et jouera un grand rôle chez Grégoire de Nysse où il marque que les choses terrestres reculent peu à peu à mesure que les biens divins se font plus proches (11). Marra qui est l'étape suivante souligne les épreuves spirituelles de l'âme : la vie spirituelle paraît amère à l'homme charnel qui regrette les nourritures d'Egypte. Mais, par ailleurs, l'âme

(10) Voir aussi Co. Jo., I, 91, VI, 103 ; XXVIII, 37 ; Ho. Num., XXII, 1.
(11) *Platonisme et théologie mystique,* p. 130 sqq.

commence à être consolée par les consolations spirituelles que figurent les fontaines et les palmiers d'Hélim : « Tu ne parviendrais pas aux palmeraies, si tu n'avais traversé les amertumes des tentations, et tu ne parviendrais pas à la douceur des fontaines, si auparavant tu n'avais surmonté ce qui est âpre et austère. Ce n'est pas d'ailleurs que ce soit là encore la fin et la perfection totale ; mais Dieu qui conduit les âmes dans ce voyage a disposé au milieu des efforts des *refrigeria*, des oasis, où l'âme répare ses forces pour revenir plus ardente à de nouveaux travaux » (XXVII 11).

L'âme parvient alors dans le désert de Sin. Le mot signifie à la fois « vision » et « tentation ». Il y a en effet, dit Origène, des visions qui sont des tentations. En effet, parfois l'ange du mal se transfigure en ange de lumière » (XXVII 12). C'est le moment des illusions spirituelles. Origène l'analyse profondément : « C'est pourquoi il faut veiller à discerner avec science le genre des visions. L'âme qui en s'avançant sera parvenue à commencer à discerner le genre des visions prouvera par là qu'elle est spirituelle, si elle sait tout discerner. C'est pourquoi aussi entre les dons spirituels, on compte parmi les dons du Saint-Esprit celui du discernement des esprits » (XXVII 11), Cette doctrine du discernement des esprits est longuement développée dans le *Traité des Principes*. C'est un des principaux aspects de la vie spirituelle qu'Origène a élaboré et que les Pères du désert hériteront de lui. Il tiendra un rôle considérable dans la mystique évagrienne. La Vie de Saint Antoine lui fait une grande place.

Les étapes suivantes sont interprétées de la guérison de l'âme et de la destruction totale de la concupiscence. Alors l'âme guérie, réparée, commence à entrer dans les voies mystiques. Elle parvient à Aseroth, qui signifie « demeures parfaites » ou « béatitude ». « Contemple attentivement, ô voyageur, qui que tu sois, la suite des progrès. Après que tu as enseveli toute concupiscence de la chair, tu parviens aux larges espaces des *atria*, tu parviens à la béatitude. Bienheureuse, en effet, est l'âme qui n'est plus pourrie par les vices de la chair. De là elle parvient à Rathona, qui signifie « vision consommée ». Que signifie cela sinon que l'âme grandit en sorte qu'ayant cessé d'être pressée par les désirs charnels, elle a des visions consommées et reçoit une parfaite intelligence des choses, connaissant les causes de l'Incarnation du Verbe et les raisons de ses économies plus pleinement et plus profondément » (XXVII 12). Nous arrivons ici à la gnose. Celle-ci a pour objet la connaissance

des réalités divines. Origène la définit ainsi ailleurs : « Elle consiste dans la connaissance de Dieu, embrassant la science des choses divines et humaines et leurs causes (*Co. Mth.* XII 15). Elle porte en particulier sur les créatures spirituelles et leurs diverses demeures (*De Princ.* II, 11, 15). Elle porte enfin sur les origines et les fins de la destinée de l'homme. Cette science des choses divines sépare l'âme des choses terrestres et caduques et l'introduit dans le monde intelligible : c'est ce que marque la station suivante. Le progrès de la gnose est en effet d'être une connaissance transformante qui introduit dans les réalités dont elle est connaissance.

Pourtant, parvenue à ces sommets, l'âme n'échappe pas aux tentations. C'est que « les tentations lui sont données comme une garde et une protection » (XXVII 12). Plusieurs stations désignent ces tentations. Elles éprouvent la patience de l'âme. En même temps celle-ci, armée désormais de tant de vertus, s'avance nécessairement au combat, qui est contre les principautés, les dominations et les cosmocratores, combat spirituel, qui est en même temps accomplissement des œuvres de la prédication. Dieu la remplit de ses lumières et de sa force pour qu'elle puisse entreprendre les grands combats de Dieu qui sont ceux de l'apostolat. Völker a eu raison d'insister longuement sur cet aspect (*loc. cit.*, p. 68 sqq) : « Il nous a fait les ministres de la Nouvelle Alliance », dit Origène en citant Saint Paul. Le combat contre les puissances est d'ailleurs aussi participation à la rédemption, qu'il soit opéré par les martyrs ou par les ascètes.

Restent alors les derniers sommets de la vie contemplative : « De là on parvient à Thara, qui signifie en grec ἔκστασις, ce qui se dit quand l'esprit est rendu stupide par l'étonnement que lui cause quelque chose. Cette ἔκστασις a donc lieu quand l'esprit est suspendu de stupeur dans la connaissance de choses grandes et admirables » (XXVII 12). Ce texte a suscité toute une controverse. Völker y voit l'affirmation d'une expérience extatique (*loc. cit.*, p. 135). Il rapproche ce passage, que nous n'avons malheureusement que dans le latin de Rufin, d'un autre passage d'Origène : « Sortant (ἐξιστῶν) des choses humaines et devenant possédé par Dieu (ἐνθουσιᾶν) et ivre (μεθύειν) d'une ivresse non irrationnelle, mais divine » (*Co. Jo.* I, 30). H.-Ch. Puech a longuement discuté l'interprétation de Völker dans son article (p. 529-533). Il montre que, d'après Philon (*Quis rerum divinarum heres*, 249-256), ἔκστασις peut signifier soit étonnement violent en présence d'événements

inattendus, soit possession de l'esprit par le πνεῦμα divin et expulsion du νοῦς ἴδιος. C'est le second sens qui sera extase au sens technique du mot. Or, c'est évidemment le premier que donne le commentaire d'Origène. Par ailleurs, le texte du *Commentaire sur Jean* parle « d'un passage des choses humaines aux choses divines » et non de la « sortie de soi » qui est propre à l'extase. Le P. Rahner (RAM, 1932, p. 135), le P. Viller (RAM, 1930, p. 255), le Père Hausherr (*Or. christ. per.* 1936, p. 129), sont du même avis et ne voient pas dans Origène d'allusion à l'extase proprement dite.

Ces remarques semblent justifiées. Il est sûr d'une part qu'il y a une défiance à l'égard des manifestations extatiques douteuses au début du IIIe siècle à cause des excès du montanisme. Par ailleurs, il est sûr aussi que la mystique d'Origène est plus orientée vers une contemplation intellectuelle que vers cette transformation de l'âme par l'amour et cette expérience de la présence de Dieu que décrira Grégoire de Nysse. Sa mystique reste une mystique de didascale, qui culmine dans la contemplation des mystères. Il sera réservé à Grégoire de Nysse de fonder la théologie mystique proprement dite en décrivant l'entrée de l'âme dans la ténèbre où au-delà de tous les conceps. par l'amour, elle a une expérience obscure de la présence de Dieu. Origène s'arrête dans le domaine de la gnose que Grégoire dépassera. Ou, du moins, sa description s'arrête à ce domaine.

Telle est l'interprétation spirituelle de l'Exode que nous donne Origène. Elle est riche d'une admirable doctrine spirituelle. Le thème central en est celui du désert : c'est la traversée de la nuit des sens où le goût des choses divines s'éveille à mesure que celui des nourritures terrestres est aboli. Origène décrit les étapes de cet itinéraire. Mais plus encore ce qui caractérise la vie spirituelle pour lui et ce qu'il lèguera à Grégoire de Nysse, c'est qu'elle est un progrès perpétuel : c'est le thème des tabernacles, des tentes du désert, qui sont toujours des demeures provisoires. *Non habemus hic manentem civitatem* : « Si tu cherches la différence des maisons et des tentes (tabernacula), voici la distinction qu'on peut faire. La maison est chose stable et enfermée dans les limites déterminées. Les tentes sont les demeures de ceux qui sont toujours en route et n'ont pas atteint le terme de leur voyage... Or ceux qui s'adonnent à la science et à la sagesse, qui n'ont pas de terme (quel serait en effet le terme de la sagesse de Dieu ? Plus quelqu'un y accède, plus il trouve de profondeurs et plus il scrute ces profondeurs, plus il les découvre ineffables et incompréhensibles), ceux qui s'avancent donc

dans les voies de la sagesse de Dieu n'ont pas de maison, car ils ne sont pas parvenus au terme, mais des tabernacles, dans lesquels ils marchent et progressent toujours et plus ils progressent, plus la voie qui s'ouvre à leur marche augmente et s'étend à l'infini. Et c'est bien vrai que si quelqu'un a fait quelques progrès dans la science et en a fait quelque expérience, il sait que, quand on est parvenu à une certaine contemplation (θεωρία) et connaissance des mystères spirituels, l'âme demeure là comme dans une tente. Mais quand, des choses qu'elle a trouvées, une autre surgit et qu'elle s'avance vers d'autres progrès, alors, levant sa tente, elle va vers ce qui est plus élevé et établit là le siège de son esprit, fixé dans la paix des sens; puis à nouveau, elle tire de là d'autres expériences spirituelles, que la suite des précédentes lui a ouvertes; et ainsi se tendant toujours vers ce qui est en avant (ἐπεκτεινόμενος), elle paraît marcher sous la tente » (*Ho. Num.* XVV 5). Les derniers mots du passage nous font toucher le thème, qui sera central chez Grégoire de Nysse, de l'épectase. L'essence de la vie spirituelle est cette désappropriation continuelle par laquelle l'âme ne s'arrête jamais à ce qui est acquis, mais reste toujours ouverte à de nouveaux biens. Nous remarquerons que nous retrouvons ici la conception qu'Origène se fait de la créature spirituelle comme un progrès perpétuel. Sa mystique ici est l'application pratique de son anthropologie.

III

Nous arrivons maintenant au troisième lieu scripturaire de l'Ancien Testament d'après Origène, au *Cantique des Cantiques*. Nous avons de lui deux Homélies et un Commentaire sur ce livre. C'est le second qui est important pour la doctrine spirituelle. Il y avait déjà eu avant Origène un *Commentaire du Cantique*, d'Hippolyte de Rome. Mais celui-ci portait sur l'union du Verbe et de l'Eglise. C'est Origène qui le premier a vu dans le *Cantique des Cantiques* le poème de l'union de l'âme et du Verbe. Ou plutôt il y voit à la fois l'un et l'autre : l'union du Verbe est à la fois avec l'Eglise entière et avec l'âme. C'est l'œuvre la plus importante pour la connaissance de la spiritualité d'Origène, celle aussi dont l'influence sera la plus grande : par Grégoire de Nysse et Saint Bernard elle sera à l'origine de toute une symbolisation de la vie mystique.

Origène commence dans le prologue par expliquer que ce poème est celui de l'amour spirituel. Il rappelle au passage que Platon a parlé aussi de l'amour spirituel dans le *Banquet* (P. G. XIII 63 B). Il existe en effet deux amours : « De même qu'il y a un certain

amour charnel, que les poètes appellent aussi désir (ἐπιθυμία), il y a un certain amour spirituel que l'homme intérieur en aimant engendre dans l'esprit. Et pour parler plus clair, si quelqu'un se trouve porter encore l'image du terrestre selon l'homme extérieur, il est mené par le désir et l'éros terrestre. Mais celui qui porte l'image du céleste selon l'homme intérieur est mené par le désir et l'amour céleste. L'âme est mûe par cet amour lorsque ayant vu la beauté du Verbe de Dieu, elle aime sa splendeur et reçoit de lui une flèche et une blessure d'amour » (67 B). « De même que l'enfance ne connaît pas la passion de l'amour, ainsi celui qui est enfant selon l'homme intérieur n'est pas capable de comprendre ces choses » (63 B). Et c'est pourquoi les Hébreux étaient sages de ne pas permettre sans distinction la lecture du Cantique.

C'es qu'en effet cette vie de l'amour que nous décrit le Cantique correspond au plus haut degré de la vie spirituelle. A cette occasion, Orignène développe une théorie des trois degrés de la vie spirituelle, qu'il emprunte d'ailleurs à Philon, lequel l'avait empruntée aux philosophes grecs et dont la fortune devait être immense. Il rappelle d'abord que les grecs ramenaient les sciences générales (par opposition aux disciplines préparatoires) à trois : éthique, physique et rhétorique. Origène les désigne sous le nom de morale, physique et contemplative. Il continue : « Salomon voulant distinguer ces trois sciences les a présentées dans trois livres adaptés chacun à son gré. D'abord dans les Proverbes, il a enseigné la morale, en exposant les règles de la vie. Il a ensuite enfermé dans l'Ecclésiaste la physique : son but est, en distinguant les causes et la nature des choses de reconnaître que la vanité doit être laissée et qu'il faut se hâter vers les choses éternelles et durables : elle enseigne que toutes les choses visibles sont caduques et fragiles. Quand celui qui s'adonne à la Sagesse aura compris cela, il les méprisera et les dédaignera et renonçant, pour ainsi dire, au monde entier, il se tournera vers les choses invisibles et éternelles qui sont enseignées de façon spirituelle par des images empruntées à l'amour dans le *Cantique des Cantiques*. Ainsi l'âme, après avoir été purifiée dans ses mœurs et s'étant avancée dans le discernemet des choses naturelles est capable d'accéder aux réalités contemplatives et mystiques et s'élève à la contemplation de la divinité par un amour pur et spirituel » (75 C 76 A).

Ce texte est capital dans l'histoire de la spiritualité. Nous y trouvons en effet l'exposé des trois voies, purgative, illuminative et et unitive. Nous remarquerons ce qu'Origène dit de la seconde qui

est particulièrement intéressant : elle consiste à se former un jugement vrai sur les choses, c'est-à-dire à comprendre le néant des choses temporelles et que seul le monde spirituel est réel. Il s'agit donc ici de se déprendre de l'illusion du monde et de s'attacher aux réalités véritables. Une fois cette conviction établie dans l'âme, elle peut entrer dans les voies de la contemplation des choses divines. Nous remarquerons aussi le parallélisme entre les trois voiest et la suite des trois livres sapientiaux. Origène, s'inspirant ici de Philon, les rattache aussi aux trois patriarches Abraham, Isaac et Jacob : Abraham représente l'obéissance aux commandements, Isaac la philosophie naturelle, Jacob la contemplation, à cause du nom d'Israël. Mais chez Philon, Jacob était le progressant et Isaac le parfait. Ces trois catégories sont figurées dans les Nombres par les Israélites, les lévites et les prêtres, ce qui vient de Philon ; par les concubines, les jeunes filles et l'épouse, dans le Cantique. Elles correspondent aux commençants, aux progressants et aux parfaits. (Voir K. Rahner, RAM, 1932, p. 125 sqq).

Le thème du Cantique, c'est celui de l'âme dont « tout le désir est d'être unie au Verbe de Dieu et de pénétrer dans les mystères de sa sagesse et de sa science comme dans la chambre nuptiale de l'Epoux céleste » (85 B). Pour cela, il faut que le Verbe l'illumine lui-même, car les forces de sa nature, sa raison et son libre arbitre en sont incapables. « Le baiser de l'Epoux est l'opération de Dieu qui illumine l'esprit et, comme par une certaine parole d'amour, lui manifeste des choses obscures et cachées, si du moins elle mérite de recevoir la présence de cette opération... Toutes les fois que nous cherchons dans notre cœur quelque chose qui concerne les saints dogmes et que nous le trouvons sans maîtres, croyons que chaque fois c'est un baiser qui nous est donné par le Verbe » (86 A). Nous voyons ici clairement la différence avec les voies précédentes. Dans celles-ci Dieu agissait dans l'âme par des maîtres extérieurs : ici c'est le maître intérieur qui l'instruit du dedans.

Ainsi la vie mystique apparaît comme une certaine connaissance expérimentale des choses divines. Origène exprime cela dans une doctrine capitale qu'il est le premier à avoir développée, celle des sens spirituels. Cette doctrine est amorcée dans l'Ecriture, par exemple dans le : Gustate et videte quoniam suavis est Dominus (*Ps.* XXXIV 9). Les principaux textes ont été groupés par Ziegler, *Dulcedo Dei*, 1 sqq. Mais l'originalité d'Origène a été de rapprocher ces textes et d'en constituer une doctrine cohérente. C'est ce que le P. Rahner a étudié (*Les débuts d'une doctrine des cinq sens spirituels*

chez Origène, RAM, 1932, p. 113 sqq). Les sens spirituels sont l'épanouissement de la vie de la grâce qui permettent de goûter, de toucher, de contempler les choses divines. Le P. Stolz (*Théologie de la mystique,* p. 231) y voit une restauration de la sensibilité sublimée du Paradis. J'ai pris position contre cette thèse dans *Platonisme et théologie mystique.* Il s'agit de métaphores indiquant des expériences spirituelles.

Origène expose sa doctrine dans le *De Principiis* : « Celui qui fait un examen plus approfondi dira qu'il existe, comme l'a nommé l'Ecriture, un sens générique divin ; seul le Bienheureux saura le trouver, comme il est écrit : Tu trouveras le sens divin. De ce sens, il y a différentes espèces : une vue pour contempler les objets supracorporels, comme c'est manifestement le cas pour les chérubins et les séraphins ; une ouïe capable de distinguer des voix qui ne retentissent pas dans l'air ; un goût pour savourer le pain vivant descendu du ciel afin de donner la vie au monde ; de même un odorat qui perçoit ce qui a porté Paul à se dire la bonne odeur du Christ ; un toucher que possédait Jean lorsqu'il a palpé le Verbe de Vie... Salomon savait déjà qu'il y a en nous deux sortes de sens : l'un mortel corruptible, humain, l'autre immortel, spirituel, divin ».

Cette doctrine tient une place importante dans le *Commentaire sur le Cantique* : « L'âme saisie par l'odeur des parfums du Verbe est entraînée à sa suite. Que fera-t-elle lorsque le Verbe de Dieu occupera aussi son ouïe, sa vue, son toucher et son goût, en sorte que l'œil, s'il peut voir la gloire du Fils de Dieu ne voudra plus voir autre chose, ni l'ouïe entendre autre chose que le Verbe de vie et de salut. Et celui dont la main aura touché le Verbe de Vie ne touchera plus désormais rien de caduc et de périssable ni son goût lorsqu'il aura goûté le Verbe de Vie, sa chair et le pain qui descend du ciel ne supportera plus après cela de rien goûter. Auprès de cette douceur, en effet, toute saveur lui apparaîtra amère... Celui qui aura mérité d'être avec le Christ goûtera et saisira la volupté du Seigneur. Il trouvera ses délices non dans le seul sens du goût, mais tous ses sens feront leurs délices du Verbe de Vie. C'est pourquoi nous prions ceux qui entendent ces choses de mortifier leurs sens charnels, pour ne pas recevoir les impulsions qui viennent d'eux, mais de montrer ces sens divins de l'homme intérieur pour saisir ces choses, selon le mot de Salomon disant : « Tu trouveras le sens divin » (96 A).

Nous avons ici tous les éléments de la doctrine des sens spirituels. C'est le Verbe qui les éveille dans l'âme. Ils sont l'épanouissement de l'homme intérieur. Ils correspondent à des expériences spi-

rituelles diverses, qui ont pour objet le Verbe présent dans l'âme. Ils sont donc liés à la perfection de la vie spirituelle. « Celui qui est parvenu au sommet de la perfection et de la béatitude trouvera ses délices dans le Verbe de Dieu ». Ils sont liés à la mortification de la vie charnelle. A mesure que l'homme extérieur dépérit, l'homme intérieur se fortifie. Enfin ils captivent l'âme et l'arrachent à elle-même. Celui qui a goûté les choses divines, les choses charnelles n'ont plus pour lui de saveur. (Voir aussi *De Princ.* I, 1, 7 et 9 ; *Contra Celsum.* I, 48 ; VII, 34 ; *Hom. Lev.* XXXI, 7 ; *Hom. Ez.* XI, 1 ; *Co. Cant.* 142 A).

Cette doctrine d'Origène sera une des plus fécondes au point de vue spirituel. Grégoire de Nysse l'a longuement développée (*Platonisme et théologie mystique*, 235 sqq). Son originalité est d'avoir établi une hiérarchie entre les divers sens, correspondant aux étapes de l'ascension mystique. Il insiste beaucoup aussi sur l'opposition sens charnels sens spirituels. Au début, la vie spirituelle paraît amère parce que les sens charnels sont frustrés et les sens spirituels non encore éveillés. Mais pour l'âme qui consent à traverser ce désert, peu à peu le goût de Dieu s'éveille. Saint Augustin doit à cette doctrine la plus belle page peut-être des *Confessions* (X, 27). Saint Bernard lui donne une grande place. Le P. Rahner l'a étudié chez Saint Bonaventure. On sait la place du toucher de l'âme dans l'œuvre thérésienne. Il suffit de lire l'ouvrage du Père Poulain sur les Grâces d'oraison pour voir l'importance majeure de cette doctrine.

* * *

Tels sont les grands thèmes paléotestamentaires de la mystique d'Origène. Je précise qu'il s'agit de l'Ancien Testament. Il y aurait une autre étude à faire sur les thèmes néotestamentaires et sur l'interprétation spirituelle de l'Evangile où Origène apparaît aussi comme un initiateur. Mais nous laissons ceci de côté pour le moment. Par ailleurs la mystique d'Origène a d'autres sources. Elle plonge dans la communauté chrétienne et la vie sacramentelle. Ceci apparaît en particulier dans son aspect de conbat spirituel, qui prolonge le thème du baptême comme victoite sur le démon et s'apparente au martyre comme lutte contre Satan. D'ailleurs Ecriture et Sacrement sont ici étroitement apparenté : le Baptême est figuré par la sortie d'Egypte ; l'Eucharistie, sacrement de l'union et de la perfection, est commentée par le Cantique des Cantiques. Mais il reste qu'en ce domaine, comme dans tous les autres, la pensée d'Origène est d'abord biblique.

Jean DANIÉLOU, SJ.

LE PRIMAT DU TRANSCENDANT DANS LA PURIFICATION DE L'INTELLIGENCE SELON LE PSEUDO-DENYS [1]

La purification de l'intelligence selon Denys l'Aréopagite requiert une présence permanente du Transcendant au cœur de chacune de ses démarches. On peut envisager cette présence par différents biais. Elle apparaît d'abord comme l'exigence qui commande toutes les opérations cathartiques. En deuxième lieu, elle constitue le don qui réalise ces opérations elles-mêmes. Enfin, ce don respecte et élargit la liberté du sujet qui le reçoit.

Examinons successivement chacun de ces trois aspects

I. — Le transcendant comme exigence et comme règle de purification

Au fond, ce qui commande la *catharsis* de l'intelligence, qu'il s'agisse de purification proprement dite, d'unification, d'illumination ou de divinisation, c'est le sentiment qu'il faut maintenir à tout prix l'absolue primauté du Transcendant. Voyons ce qu'implique un tel sentiment et ce qu'il explique.

Le primat de valeur du Transcendant impose à l'esprit une double attitude, ou plutôt une attitude unique dont les deux composantes peuvent de prime abord sembler contradictoires : d'une part, le désir foncier de s'assimiler à ce Transcendant qui est pour l'intelligence le Bien suprême et la suprême Valeur ; d'autre part et pour les mêmes raisons, le respect religieux de ce Transcendant dont il faut, sous peine d'impiété, sauvegarder le caractère. Toute la *catharsis* réside dans cet équilibre difficile et délicat.

(1) Le présent article constitue un chapitre d'un travail plus étendu intitulé : *Purification et Conversion, selon le Pseudo-Denys l'Aréopagite.* Toutes nos références renvoient, sauf avis contraire, à l'édition de Migne, *Patrologie Grecque*, tome III. Nous désignons en abrégé les divers traités par les lettres : C. H. : pour Hiérarchie Céleste ; E.H. : pour Hiérarchie Ecclésiastique ; D. N. : pour Noms Divins : M. T. : pour Théologie Mystique ; Ep. : pour Lettres.

Il existe en effet un naturalisme de l'intelligence, comme il existe un naturalisme des sens. Si elle se fabrique un Transcendant à sa mesure, son impiété et son idolâtrie sont presque aussi graves que si elle se substitue à Lui. Mais inversement, elle ne saurait, sous couleur de respect pour un Transcendant authentique, se pelotonner dans ses propres limites et s'y enfermer. Ce respect apparent serait en réalité une forme plus subtile de naturalisme qui permettrait à l'intelligence de s'installer plus commodément dans un domaine d'où le Transcendant serait exclu. Tout le sens de la *catharsis*, c'est d'empêcher ces deux attitudes extrêmes anthropomorphique et agnosticiste, dont les conséquences communes sont d'altérer et d'escamotter le Transcendant.

Par là s'expliquent à la fois son ambiguité apparente et sa foncière unité. Son ambiguité apparente, car elle doit tout ensemble poursuivre Dieu et le garder à distance ; le penser et ne le point penser ; parler de lui et nier aussitôt un langage qui l'avilit. A la torpeur agnosticiste, la *catharsis* rappellera constamment le devoir de l'assimilation à Dieu par la connaissance et l'unification divinisatrices. A l'impiété anthropomorphique, elle ne se lassera pas de redire l'effroyable fragilité des concepts. Aux uns, elle impose l'usage de la pensée ; aux autres, elle en marque les dangers. La pensée est légitime et nécessaire, puisqu'elle est une tendance naturelle de nos intelligences et qu'un ordre divin nous prescrit d'étudier sans relâche ce que Dieu nous dit de lui même (2) ; mais elle est dangereuse, puisque, inadéquate à son objet transcendant, elle peut tenter néanmoins de l'enfermer dans son exercice ou dans ses produits.

Mais qu'elle rappelle les droits de l'esprit ou qu'elle en fixe les limites, la *catharsis* reste foncièrement identique. Elle n'a qu'un but, en effet : sauvegarder le primat du Transcendant. Ce primat est universel : c'est un primat dans l'Etre, comme dans le Bien, comme dans la connaissance. La conséquence de cette universelle primauté de droit doit être une primauté de fait universelle. Et par suite, il n'y aura d'effort valable pour les intelligences créées que par une référence, au moins implicite au Transcendant. Cette attitude de l'intelligence porte, en langage chrétien, le nom d'humilité.

Nous constatons ainsi que l'humilité constitue le ressort ultime des deux séries de démarches que Denys prescrit à l'agnosticisme et à l'anthropomorphisme : dans la première série, l'intelligence s'élèvera à Dieu par son propre exercice, bien qu'elle sache cet exercice imparfait et parce que Dieu commande cet effort ; dans la seconde, pour dépasser tout anthropomorphisme, elle corrigera sans se lasser ses propres ébauches conceptuelles, dont elle connaît le caractère

(2) Cf. D.N., 684 C.

provisoire et relatif, dans le sens d'une Transcendance qui, pour être, doit rester absolument inaccessible aux efforts humains.

Ainsi entendue, la *catharsis* nous apparaît avant tout comme une négation de l'auto-suffisance (*autarkeia*) qui avait fait l'idéal du sage antique (3). Pour Denys, le salut par la gnose pure n'est pas possible. Vient un moment (4) où l'esprit doit abdiquer devant son objet et appeler l'aide d'en haut. Cette indigence une fois reconnue, il ne lui est plus possible de reprendre sa recherche avec un optimisme identique à celui des anciens philosophes. Eux partaient, confiants dans le *noûs* : le simple jeu de la dialectique devait les conduire au ciel des Idées. Quelques voiles tombent et les voici divins. Point ou peu de secours d'en haut. Le salut est d'abord œuvre de l'intelligence.

Rien de tel pour Denys. Sans doute il professe lui aussi un optimisme de l'intelligence ; mais cet optimisme est transposé. Ce n'est plus strictement en soi même que l'esprit se confie avec allégresse. Sa consistance lui vient d'en haut. Dans ces conditions, l'optimisme certes n'est pas moindre. Il se trouve même renforcé. Mais il est d'un autre ordre. Son fondement passe du *noûs* dans le Transcendant (5). Et vis-à-vis du Transcendant qui l'illumine et le divinise, une seule attitude convient au *noûs*, celle de la plus respectueuse humilité.

Ces remarques nous permettent sans doute de dissiper une équivoque qui pourrait naître d'un simple rapprochement de termes. Chez Denys, comme dans l'ensemble des philosophies religieuses de l'antiquité, l'esprit est appelé divin (*theîon*). Mais un abîme sépare ces deux conceptions du divin, soit qu'on l'envisage en lui-même, soit qu'on l'envisage en nous. En lui-même, le *theîon* correspond pour la pensée antique à cette partie de l'univers que n'atteint pas la corruption, c'est à-dire au monde supralunaire (6). Les êtres qui le

(3) Cette notion s'est infléchie progressivement dans le sens de l'intériorité. D'abord politique, elle prend bientôt un sens métaphysique et moral et désigne la « propre suffisance » du sage. « Le sage du IIIe siècle est un être « qui se suffit » (*autarkès*). Cela veut dire qu'il n'a besoin pour être heureux que de lui-même ». A.-J. FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux*, Presses Universitaires de France. 1946. Préface, p. X ; cf. p. 48.

(4) C'est le mouvement de la conversion dont nous aurons à nous occuper ailleurs.

(5) Le *noûs* ainsi purifié devient *théios*, *hiéros*, *théoeidès*, *hénoeidès*. Ce point a été établi dans un chapitre précédent.

(6) Voir sur ce point les études de F. CUMONT, *La Théologie solaire du paganisme romain*, Paris, Imprimerie Nationale, 1909. — Du même auteur, *La Religion et les Philosophies en Grèce. Extrait du Journal des Savants*, Paris, Imprimerie Nationale, 1908. — Du même auteur, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, P. Geuthner, 1929, surtout chap. VIII, p. 151-178 : L'Astrologie et la Magie. — A.-J. FESTU-

composent n'ont pas sans doute le même rang dans la hiérarchie du divin. Mais il n'y a pas de l'un à l'autre des différences essentielles (7). Denys au contraire n'admet qu'un seul divin qui est Dieu. Ce divin, on l'est ou on ne l'est pas : point de milieu. Il ne comporte de soi aucune possibilité de dégradation, étant absolument unique, absolument transcendant et donc absolument intransmissible (8).

En nous, le divin des néo-platoniciens n'est pas d'une autre nature que celui des astres et des êtres supra-humains : il est seulement engagé pour un temps dans une matière qu'il doit progressivement

GIÈRE et P. FABRE, *Le Monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, Paris, Bloud et Gay, 1925, surtout le tome II : Le milieu spirituel. — A.-J. FESTUGIÈRE, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, Gabalda. 1932. — Du même, *La Révélation d'Hermès Trismégiste. I. L'Astrologie et les sciences occultes*, Paris, Gabalda, 1944. — Du même, *Epicure et ses dieux*, Paris, Presses Universitaires de France, 1946. Parmi les innombrables textes de l'Antiquité où cette représentation cosmologique, philosophique et religieuse tout ensemble de l'univers se trouve développée, cf. par exemple : de Platon, *Le Timée* ; de Cicéron, *Le Songe de Scipion* ; de Macrobe, *Le commentaire du Songe de Scipion*.

(7) Ces conclusions sont établies par M. Et. GILSON, *L'Esprit de la Philosophie médiévale*, 2e édit., Paris, Vrin, 1944, chap. III : « L'Etre et sa nécessité ». Cf. p. 46, par exemple, à propos de Platon : « ... On ne trouve pas chez Platon de sens du mot être qui soit réservé en propre et exclusivement à Dieu. C'est pourquoi la divinité n'est en lui qu'en son degré suprême, mais non point comme un privilège unique ; le divin est partout où est l'être, parce qu'il n'y a pas d'être qui revendique la plénitude et le privilège de la divinité ». — Quelques pages plus haut, *ibid.*, p. 43, note 1, citant Athénagore, *Legatio pro christianis*, cap. VII, PG, t. VI. col 904, M. Gilson fait observer : « De même Athénagore déclare : ce que les Grecs nomment le principe divin : *hèn to theîon*, nous l'appelons Dieu : *ton theon* ; là où ils parlent du divin : *peri tou theiou*, nous disons qu'il y a un Dieu : *héna theon* ». Il y a un abîme entre ce masculin et ce neutre : au premier est réservé de façon exclusive le privilège du caractère divin qui entraîne nécessairement avec soi une idée de personne ; le second au contraire s'acommode de la multiplicité et de l'impersonnalité.

Denys emploie cependant au neutre le terme *theîon*. Il faut voir là une influence manifeste du langage néo-platonicien, ou, plus largement, du langage païen. Mais nous avons essayé de montrer ailleurs que cette expression n'entraînait aucune équivoque dans la pensée de Denys, qui reste substantiellement chrétienne. Le mot *theîon* a pour lui deux sens absolument irréductibles : il signifie d'abord le divin transcendant qui appartient à Dieu seul et qui nous est interdit par nature ; dans une deuxième acception, il désigne la participation analogique et variable des diverses intelligences créées aux dons de Dieu.

(8) C'est le thème constant de tous les traités et des Lettres.

réduire et éliminer. Pour Denys, au contraire, il y a une différence essentielle entre le divin de Dieu et le divin en nous (9). Le second est une image bien appâlie du premier ; en aucune manière il ne saurait aspirer avec lui à une identité de nature.

Les conséquences de ces divergences vont rebondir sur la notion même de *catharsis*. Puisque, comme tel, le *noûs* est divin aux yeux de Plotin, la *catharsis* pour lui consistera surtout dans une opération négative. Le *noûs* s'attache à retrancher de lui-même ce qui lui est étranger. Cette opération faite, il s'unit à l'Un, ou plutôt il trouve l'Un en lui. Avec Denys, les choses sont moins simples. Il reste sans doute le travail négatif prescrit par Plotin (10). Mais ce travail est effectué dans un autre esprit et il est complété simultanément par une transformation du *noûs* lui-même. La purification des éléments étrangers à l'esprit ne s'opère que par la présence en lui d'une grâce venue d'en haut qui est déjà un gage de pureté et d'unité intérieure (11). De plus, le travail de purification se poursuit à l'intérieur même du *noûs*, par une perpétuelle transposition de ses points de vue, *métanoia* (12), qui n'est autre qu'une prise de possession de l'intelligence créée par le Trancendant.

Telles sont les exigences du Transcendant. Elles imposent à l'intelligence un redressemant constant de ses propres démarches, un effort toujours renouvelé pour atteindre l'Ineffable, en même temps

(9) Ce point a été développé dans un précédent chapitre.

(10) C'est tout le thème de la théologie négative, si fréquent dans les *Noms Divins* et constant dans la *Théologie Mystique*.

(11) La purification de l'intelligence est un don de Dieu. La suite de ce chapitre essaiera de le montrer. Il y a chez Plotin aussi, et même chez Platon, une illumination venue de l'Un et du Bien, inséparable de la *catharsis*, et qui en constitue pour ainsi dire l'envers. Nous verrons bientôt en quoi cette illumination diffère de la grâce dionysienne.

(12) La notion de *métanoia* est extrêmement importante dans la Hiérarchie Ecclésiastique. Elle caractérise l'ordre des Pénitents : *hoi en métanoia* : E. H. : 425 C ; 432 C ; 436 A. Or cette notion est spécifiquoment chrétienne : elle constitue le premier thème de la prédication de Jésus, après avoir été celui de la prédication de Jean-Baptiste : cf. Mathieu, IV, 17 : *métanoeîte*. Il est regrettable que notre terme français de pénitence, à le suite du « paenitentiam agite » de la Vulgate, ait à peu près vidé le substantif grec de son contenu noétique. C'est, à la lettre, d'un retournement de l'intelligence qu'il s'agit. Plotin n'emploie ce mot qu'en deux passages : Enn. II, I, 4, 30 ; II, IX, 6, 2. Ces deux passages sont des critiques de la *métanoia* des gnostiques : « que la *métanoia* de l'âme soit quelque chose de vide, on l'a montré », Enn. II, I, 4, 30. Nous touchons là un autre point de divergence entre le plotinisme et la pensée dionysienne.

qu'un aveu de ses propres limites qui se confond avec un appel vers la grâce d'en haut.

***

Par là s'expliquent plusieurs aspects de l'œuvre de Denys. On est frappé par exemple de ne pas trouver dans cette œuvre un seul passage qui fasse penser à ce que M. Et. Gilson appelle le « socratisme chrétien ». Denys n'ignore certes pas qu'on n'arrive pas à Dieu d'emblée. Il sait que l'intelligence, avant de s'élancer à la poursuite du Transcendant, doit faire une halte de réflexion, si brève soit-elle, sur soi-même : « d'abord en elle-même, ensuite vers ce qui est au-dessus de tous les êtres » (13). Mais cette halte obligée de l'âme dans sa propre intériorité, faute de quoi la poursuite de Dieu tiendrait du faux mysticisme et de l'illusion, Denys la fait aussi brève que possible. Elle ne suscite aucun commentaire romantique, ni aucune complaisance solipsiste. Rien même qui rappelle les confidences, pourtant si élevantes, d'un saint Augustin. Mises à part, les lettres et les allusions à Hiérothée, il semble que Denys ait volontairement voué son œuvre à l'impersonalité.

Il y a une raison à cette discrétion extrême. Et cette raison n'est autre que l'humilité et l'effacement que la vraie notion de *catharsis* impose à la conscience engagée dans le temps et dans l'espace. Seule doit compter pour elle la présence du Transcendant qui l'envahit et la transforme. Et dès lors, n'est-il pas inutile, dangereux, voire coupable que de se prendre soi-même comme champ d'études, même si nous devons par là monter jusqu'à Dieu? Toute connaissance vraie vient nécessairement d'en haut. Et c'est pourquoi il n'est pas permis de s'arrêter à un niveau quelconque de l'échelle des êtres, ce niveau fût-il très élevé et cet être le nôtre.

Peut-être alléguera-t-on contre notre sentiment un passage du chapitre II de la Hiérarchie Ecclésiastique. On y trouve comme un écho du *connais-toi toi-même*. Le nouveau baptisé verra qui il est (14) et cette connaissance de soi l'arrachera aux bas fonds ténébreux de l'ignorance (15). Incontestablement, il s'agit là de connaissance de soi.

M. de Gandillac a voulu voir dans ce passage « une phase préparatoire de la purification » (16). Et cette opinion semble s'appuyer sur le contexte immédiat qui nous présente le baptisé comme participant

(13) D.N., 705 A.
(14) E.H., 400 C.
(15) *Ibid.*
(16) *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, traduction, préface et notes par Maurice de GANDILLAC, Paris, Aubier, 1943, p. 56, note 141.

encore imparfaitement au divin (17). Mais cette explication ne nous paraît pas satisfaisante, car le baptême est le sacrement de l'initiation et de la purification par excellence (18). Que la purification soit moins parfaite à ce stade que dans une vie chrétienne plus avancée, nul n'y contredit. Mais il y a sans doute violence à identifier initiation imparfaite (19) et absence pure et simple de toute *catharsis* (20).

En réalité, notre difficulté va se résoudre de manière beaucoup plus naturelle. La connaissance de soi dont parle Denys n'est pas du tout extrinsèque à la *catharsis* ; et elle n'a de commun avec le socratisme que le terme de connaissance de soi. C'est, en effet, dans la *catharsis* elle-même, que s'opère cette connaissance de soi. Dès qu'il y a baptême, fût-ce simplement d'intention, il y a *catharsis,* puisque ce sacrement ou le désir qu'en ressent le néophyte comportent nécessairement une conversion vers l'Un et, par suite, un affranchissement du multiple que constituent les passions ou une vie purement naturelle (21). Or, qu'est-ce d'autre que la *catharsis ?*

Mais cette connaissance de soi inhérente à la *catharsis* dionysienne est essentiellement différente de la connaissanca de soi prescrite par l'oracle de Delphes. Tandis que pour Socrate le *connais-toi toi-même* se situe au plan d'une connaissance strictement humaine, pour Denys, au contraire, il n'est pas possible de se connaître soi-même sans en passer par Dieu. Bien plus, la connaissance de soi est don de Dieu (22). C'est Dieu en effet qui permet aux saintes intelligences de se connaître elles-mêmes : le divin est principe de tout ordre saint selon lequel les intelligences sacrées se connaissent bien elles-mêmes (23). S'il en est ainsi, nous voici bien loin du socratisme (24). Sans doute. notre connaissance de toutes choses, et donc

(17) E.H., 400 C.

(18) Voir E.H. : tout le chapitre II, sur le baptême.

(19) E.H., 400 C.

(20) Comme il est dit dans ce même passage, l'initiation est progressive. Chaque degré de l'initiation entraîne nécessairement une *catharsis* proportionnée.

(21) Cf. en particulier la 3e partie, *théoria*, du chap. II de la Hiérarchie Ecclésiastique : 397 A et suivants.

(22) E.H.. 400 C.

(23) E.H.. 400 B.

(24) Eusèbe de Césarée, *Préparation Evangélique*, liv. XI, chap. III, rapporte une anecdote suggestive où se trouvent mises en opposition les deux méthodes, socratique d'une part, platonicienne d'autre part. A Athènes, un Indien rencontre Socrate et l'interroge sur l'objet de ses activités philosophiques. Comme Socrate lui répond qu'il applique ses recherches à la vie humaine, l'Indien éclate de rire en disant qu'il est

notre connaissance de nous-mêmes, devient de plus en plus claire à mesure que la *catharsis* nous assimile à Dieu et intensifie en nous sa lumière. Mais justement ce dernier point est essentiel : c'est dans la lumière et par la grâce divines que s'opère cette connaissance de soi. En d'autres termes, nous ne trouvons pas chez Denys une connaissance de soi systématiquement pratiquée pour elle même, à un plan strictement humain. Il n'y a donc pas de socratisme dionysien à proprement parler. L'introversion comporte des risques de complaisance et d'amour-propre trop graves. S'il doit y avoir une connaissance de soi et dans la mesure où il doit y en avoir, cette connaissance nous viendra d'en haut. Ici encore, le primat du Transcendant reste la règle suprême de la connaissance.

C'est dans le même sens qu'il convient d'expliquer le dégoût de Denys pour la polémique (25). Le Transcendant se montre et parle comme il veut. Le tout, pour nous, c'est de le voir et de l'entendre. Tout le reste est vain. Démontrer la fausseté d'une proposition, en effet, ce n'est pas toujours démontrer la vérité de sa contradictoire : « Ce qui n'est pas rouge, n'est pas noir pour autant : et qui n'est pas cheval n'est pas nécessairement homme » (26). Et du reste, Dieu est au-delà des contradictoires (27) ; et il ne devra pas obligatoirement en passer par nos modes d'expression ou par nos catégories logiques. Toutes ces vérités jettend un profond discrédit sur notre langage et humilient à l'extrême notre intelligence. Mais, en même temps, elles nous suggèrent la seule attitude qui soit pour nous raisonnable ; la docilité dans l'humilité. Nous devons écouter le Transcendant nous instruire sur lui-même, quel que soit le mode de son enseignement. Dès lors, les difficultés rationnelles incluses dans la Révélation, au lieu de nous cabrer, devront aviver notre respect des choses divines. Les bizarreries de la symbolique sacrée et les hardiesses paradoxales des auteurs inspirés feront l'objet d'une exégèse hiérarchique, *anacatharsis*, *anaptyxis*, que nous devons accueillir avec une pieuse docilité (28). Ainsi entendue, la connaissance de Dieu cesse d'être une discussion, pour devenir une révélation et une tradition (29). Le Transcendant est le seul à pouvoir nous donner une connaissance de lui-même. Et le pli fondamental de l'esprit doit être une absolue déférence vis-à-vis des révélations d'en haut.

mpossible de faire l'examen des choses humaines quand on ignore les divines. Cette parole de l'Indien définit exactement la position de Denys.

(25) Cf. Ep. VI, à Sosipater, prêtre ; Ep. VII, à Polycarpe, évêque : début de la lettre.

(26) Ep. VI. 1077 A.

(27) C'est l'idée centrale des Noms Divins et de la Théologie Mystique.

(28) C.H., 328 A, C ; 336 A, C ; 337 C, etc.

(29) Nous donnons à ces deux substantifs le sens le plus large.

Le même sentiment explique encore l'attitude de Denys vis-à-vis de la science et de la pensée de son temps. En gros, il accepte l'une et l'autre sans contrôle, sous réserve qu'elles n'aillent pas contre la Révélation. Mais il s'en détachera avec éclat quand il estimera qu'elles menacent les vérités divines sur tel ou tel point particulier. A propos de la résurrection des corps, par exemple, nous le voyons prendre vivement à parti les tenants de la métempsychose ou de la métensomatose (30). Et s'il garde, dans son vocabulaire, le terme de *palingénèse*, c'est en lui donnant le sens nouveau et acceptable de vie bienheureuse avec le Christ après la Résurrection (31). D'ailleurs, ainsi que nous venons de le souligner, Denys ne refuse pas les données scientifiques ou philosophiques admises de son temps, quand la Révélation n'y est pas mise en danger. Avec Apollophane, il s'appuie sur l'axiome fondamental de l'astronomie antique, à savoir la distinction du monde sublunaire où règne le désordre, et du monde supralunaire où tout se règle dans une parfaite harmonie (32). Il retient également la division tripartite de l'âme telle qu'elle est enseignée depuis Platon (33). Que signifie tout cela, sinon que les préoccupations de Denys ne vont pas à la science ou à la philosophie profanes comme telles ? Accepter sans contrôle, c'est en quelque manière se désintéresser de ce qu'on accepte, surtout si, une difficulté survenant, on le rejette avec la même promptitude qu'on l'a accepté et sans plus d'examen. Seule la préoccupation d'assurer au Transcendant sa place éminente règle l'adoption ou le rejet des opinions humaines. Pour entrer dans l'univers dionysien, toute pensée, comme tout être, doit être marquée du signe divin. Et ce signe, nous nous hasarderons à le définir comme un signe de non-contradiction avec le primat du Transcendant qui constitue la norme suprême de l'intelligence purifiée.

Ce primat toutefois ne fait pas tout. Une fois admis, selon le mot d'Athénagore, que c'est de Dieu que doit nous venir toute science sur Dieu (34), il appartient à l'intelligence purifiée de corriger, dans le

(30) E.H., 533 A, B.

(31) E.H., 533 A ; 556 B ; 557 A.

(32) Cf. nos développements précédents.

(33) Cf. : Ep. VIII, 1093 A, où le *logos*, le *thymos* et l'*épithymia* sont explicitement donnés comme les trois parties de l'âme ; D.N., 913 A, donne la même division en insérant la *doxa* entre le *logos* et le *thymos* et en ajoutant la *physis* après l'*épithymia*. La division bipartite, bien répandue elle-aussi, en *apathès* et en *pathêtikon*, figure dans Ep. IX, 1108 A.

(34) ATHÉNAGORE, *Legatio pro christianis*, cap. VII. Denys aurait pu faire sienne cette maxime qui résume si heureusement toute sa pensée.

sens de la Transcendance, les termes et les symboles dont use Dieu pour lui parler.

Le langage ordinaire de Dieu est essentiellement constitué par l'Ecriture et la liturgie. Dans l'une et dans l'autre, nous trouvons des symboles et des concepts. Nous avons essayé de déterminer, en traitant le problème de la *catharsis* sensible (35), en quel sens devait être entendu le symbolisme divin. Il nous reste à voir, selon les mêmes principes, le sens que nous devons attacher aux concepts dont se sert l'Ecriture.

Si nous essayons de faire la psychologie de l'écrivain sacré, *théologos*, nous y constatons deux temps essentiels : un premier temps, où cet écrivain a contact (36) avec la vérité divine et n'écrit pas ; un deuxième temps, où il écrit, mais n'a plus le contact actuel avec cette même vérité. Le premier temps, qui est celui de la contemplation et de l'union, se situe au-delà du discours et de la pensée discursive : c'est ineffablement qu'on contemple l'Ineffable. Le deuxième temps, qui est celui de l'expression humaine, comporte, relativement au premier, une contraction et une fixation conceptuelles, qui manquent l'essentiel de l'expérience surnaturelle dont elles veulent rendre compte. En bref, le deuxième temps trahit toujours et avilit dans une certaine mesure le premier.

Or, la marche que nous devons suivre pour appliquer sans impiété notre intelligence à Dieu et aux choses divines est rigoureusement inverse de celle de l'écrivain sacré. L'initiation au divin étant supposée, c'est d'abord par la lettre de l'Ecriture que nous devons en passer. Mais cette lettre est humaine ; outre les difficultés et les imperfections inhérentes à tout langage, elle contient des rudesses et des obscurités, plus déconcertantes encore, et qui tiennent à la transcendance de son objet. Et c'est pourquoi des hommes déjà familiarisés avec le divin, diacre, prêtre ou évêque, devront nous dévoiler le sens caché de ce langage (37). C'est là le premier temps de nos démarches. Dans le second, nous devrons essayer, à partir de la lettre scripturaire et des explications hiérarchiques, de retrouver l'état de conscience, surnaturel et simple, absolument original et totalement intransmissible au discours, que le *théologos* avait éprouvé avant toute écriture, quand il était pour ainsi dire perdu en Dieu.

(35) Dans un chapitre précédent.

(36) Ce mot, pas plus que celui d'« expérience du surnaturel », que nous employons plus loin, n'entraîne de notre part aucune prise de position relativement à la question de l'expérience mystique, que nous voulons ici laisser entière.

(37) C'est la *myêsis*, dont il est si souvent parlé dans les Hiérarchies.

Pareille tâche constitue presque une gageure. Ainsi que nous l'avons souvent laissé entendre, elle implique simultanément bien des qualités, contradictoires en apparence : violente initiative de l'esprit et docilité parfaite à Dieu ; adhésion au texte de l'Ecriture tel que l'explique la Hiérarchie et abandon décidé du texte et des explications. Soucieux de ne pas entacher de leurs défauts humains les caractères qu'il attribue à celui qui n'en saurait avoir, il les nie et les dépasse aussitôt qu'affirmés : c'est tout le rôle de la théologie négative et de la théologie éminente de ne laisser enfermer Dieu dans aucune formule. La loi constante de notre effort de connaissance est celle du dépassement dans le sens de la transcendance (*kath'hyperochen* (38), *hyperochikôs*) (39).

Elle implique pour l'intelligence une perpétuelle négation de ses produits et de ses limites et, pour ainsi dire, une rupture indéfinie avec soi-même. Ses cadres et ses représentations doivent être brisés, car Dieu doit toujours être entendu autrement (40). De là, cette foule d'adjectifs ou de substantifs dont la composition suggère ce heurt perpétuel que l'esprit doit s'imposer à soi-même, quand il tente de parler de Dieu : *hyperagathos, hyperagnos, hyperarrhêtos, hyperkalos, hypertheos, hypertheotês* (41), etc. C'est que le Transcendant, éminemment plus que l'esprit humain auquel P. Valéry appliquait ce mot, est essentiellement « refus d'être quoi que ce soit ». Et c'est pourquoi, à l'extrême pointe de l'effort gnoséologique, le concept doit céder à l'ignorance plus docte que toute science, et le langage s'interrompre en un silence plus éloquent que toute parole. Par cette démarche, qui est à la fois la plus humble et la plus haute, l'esprit, au terme de la *catharsis*, se voit élevé au seuil même de l'union mystique (42).

En définitive, c'est le primat du Transcendant, reconnu et accepté jusqu'au bout, qui a permis à l'esprit d'opérer sa purification de manière totale. C'est donc sous l'angle du Transcendant et de son primat de valeur, qu'il convient, pour terminer, de rassembler la doctrine de la purification du *noûs*, en lui donnant ses précisions dernières.

Le *catharsis* place l'esprit dans une position mobile et tendue de rupture avec soi-même et d'auto-dépassement perpétuels. Mais cette

(38) D.N., 869 A par exemple.

(39) Ep. I, 1065 A par exemple.

(40) D.N., 913 A.

(41) On trouvera la liste imposante de ces termes avec leurs références dans les *Indices pseudo-dionysiani* de Alb. VAN DEN DAELE, Université de Louvain, Louvain, 1941, p. 138-9.

(42) Cf. Théologie Mystique et le texte des Noms Divins déjà cité pour la *catharsis* sensible : D.N., 708 D.

rupture ne procède pas d'un esthétisme capricieux ni d'un vain attrait pour la diversité pure. Elle est aussi et surtout unité et continuité dans l'identification progressive au divin. La rupture se fait avec la multiplicité qu'on abandonne; l'unification avec l'Un que l'on conquiert. Le multiplicité que l'on quitte est celle des concepts, des opérations discursives de l'intelligence, des immanences possibles aux divers degrés de la réalité spirituelle. L'unité où l'on accède est celle où le Trancendant, premier en droit, devient premier en fait dans l'esprit qui le cherche et que, finalement, il ravit. L'intelligence s'aliène en quelque sorte dans le Transcendant. Mais cette aliénation apparente s'avère comme la condition suprême et suprêmement efficace de son intelligibilité, de son unité avec soi-même et de sa propre intimité.

De ce point de vue, les concepts et les opérations discursives prennent eux aussi leur vrai sens. Ils constituent un nouveau champ de symbolisme, un lieu de glissement et d'élan, par quoi l'esprit s'élève jusqu'à Dieu. Y adhérer et s'y complaire serait, comme au plan sensible, naturalisme et idolâtrie. Ils présentent de Dieu, tout comme le sensible, des « ressemblances dissemblables », *anomoious homoiotêtas* (43), dont il faut dégager constamment l'équivoque et les dangers. La ressemblauce réside dans l'orientation transcendante que ces créations doivent imprimer à l'esprit; la dissemblance est dans les risques d'immanence qu'elles lui font perpétuellement courir (44). A chaque instant, l'esprit qui use de ces concepts doit y embrasser la ressemblence qui le fait glisser au Transcendant; il doit

(43) Cette idée de « ressemblance dissemblable » est très chère à Denys. Cf. : C.H., 137 C. D; 140 A, D; 140 C; 141 A, B, C; 144 A; 145 A; 337 B, etc. Elle marque en effet à la fois les services et les limites du symbolisme quand nous nous appuyons sur lui pour passer de la connaissance des réalités d'un ordre donné a la connaissance des réalités d'un autre ordre. La ressemblance n'est pleinement réciproque qu'entre choses d'un même ordre : D.N., 913 C. — Quand on affirme une ressemblance de Dieu ou des anges elle est toujours à entendre de manière dissemblable : C.H., 141 B. C'est la perpétuelle correction que fait Denys dans les Noms Divins : après avoir développé l'aspect de ressemblance de chacun des noms, il développe celui de la dissemblance dans le sens de la transcendance.

(44) D'où l'explication du titre du chap. II de la Hiérarchie Céleste, 136 C : « qu'il est convenable que les choses divines et célestes soient manifestées aussi par des symboles dissemblables ». Quand le symbolisme est de nature noble, nous risquons de prendre la ressemblance pour une identité : d'où danger de naturalisme et d'idolâtrie. Si, au contraire, il est fort imparfait, alors nous opérons tout de suite la correction voulue : l'esprit ne risque pas d'adhérer à l'image comme telle.

rejeter la dissemblance qui l'en écarte. Bien plus : ce qui, à un degré donné, était ressemblance, peut devenir dissemblanee à un degré supérieur (45) : la pédagogie divine est en effet progressive et la Transcendance mesure sa condescendance à la taille spirituelle que nous avons su atteindre. Dès lors, ce qui, en bas, se justifiait comme ressemblance, doit être rejeté, en haut, comme dissemblance. Il faut que de pureté en pureté l'esprit s'élève jusqu'à la transparence divine (46) : aussi longtemps que le concept garde une valeur anagogique, l'esprit pactisera avec lui ; qu'il devienne une cause de torpeur spirituelle ou de complaisance coupable, alors, il faut rompre sans retard et le réprouver (47).

*
* *

Ainsi donc, le primat de la Transcendance est le levier fondamental qui commande toute *catharsis* aussi bien sensible qu'intelligible. Il est sous-entendu dans chacune de nos démarches eathartiques qui sont essentiellement, à l'endroit du Transcendant, un acte d'humilité respectueuse et de généreux abandon : il faut que celui qui possède en droit le primat universel, obtienne un primat de fait par l'adhésion volontaire et soumise des intelligences créées.

Mais n'y a-t-il pas orgueil pour une intelligence créée à vouloir adhérer par ses propres forces à celui qui dépasse toute essence et toute activité ? Sans doute. Et c'est pourquoi la *catharsis* dionysienne est avant tout don de Dieu.

II. — La purification de l'intelligence don de Dieu

Qu'elle soit envisagée sous son aspect proprement cathartique, sous son aspect d'illumination ou sous celui de l'union, la *catharsis* est constamment présentée comme un don de Dieu.

Au chapitre IV des Noms Divins, la Bonté divine est comparée au soleil sensible (1). Comme le soleil sensible illumine (2), purifie (3) et parfait (4), tous les êtres vivants; de la même façon, ou

(45) C'est pourquoi nous devons dépasser successivement le sensible et l'intelligible et, dans chacun des deux domaines, progressivement, les degrés inférieurs, moyens et supérieurs. Toutes ces vérités s'illustreront quand nous aborderons l'étude des hiérarchies dans la suite de ce travail.

(46) Cf. C.H., 144 A et 305 B.

(47) Ce sera toute la dialectique des Noms Divins et de la Théologie Mystique.

(1) Les images solaires dans la tradition platonicienne et chez Denys, sont examinées dans un autre chapitre : Etude descriptive de la *catharsis*.

(2) D. N., 697 D.

(3) D. N., 700 A.

(4) *Ibid.*

plutôt d'une façon éminemment analogue (5), la divine Bonté, qui est dite aussi Lumière intelligible, purifie, illumine et unit les intelligences (6).

Mais peut être des textes de cette espèce ne sont-ils pas très différents de ceux de Plotin (7) et peut-être ne prouvent-ils pas avec évidence que la *catharsis* soit à proprement parler une grâce de Dieu. Il est en effet de la nature de la Lumière, de la Pureté et de l'Unité parfaites d'illuminer, de purifier et d'unir. Et l'on pourrait sans doute voir dans l'action purificatrice, illuminatrice et unitive de la Bonté en soi, un rayonnement nécessaire et naturel qui serait tout autre chose que l'initiative gratuite d'un don.

Ainsi, la Bonté divine rayonne pour ainsi dire nécessairement sur toutes choses et c'est en elle que tout prend sa consistance (8). Elle pénètre les intelligibles et les sensibles, les êtres vivants et les êtres sans vie (9). Et chacun de ces êtres tend, à la manière qui lui est propre (10), vers cette Bonté qui rassemble tout (11). Il semble donc que ces textes nous mettent en présence d'une conception naturaliste de l'univers et de Dieu. Dans cette conception, on voit mal ce que viendrait faire la notion de grâce, entendue au sens actuel du mot, puisque, d'une part, cette notion ne se justifie que dans le domaine du surnaturel et du gratuit, et que, d'autre part, elle n'est concevable que dans des rapports de personne à personne.

Mais ce n'est là qu'une apparence. En réalité, quand Denys parle de la *catharsis* des intelligences proprement dite, il faut toujours sous-entendre un contexte surnaturel. Ce n'est en effet qu'après avoir reçu le baptême, que nous pouvons accéder aux trois opérations de purification, d'illumination et d'union. Or, qu'est-ce que le baptême, sinon une nouvelle naissance qui nous introduit dans le domaine du divin (12)?

(5) Denys maintient explicitement le caractère transcendant de Dieu, même quand il le compare au soleil sensible : D. N., 700 C.

(6) D. N., 700 D ; cf. 700 B. C.

(7) Voir les passages où Plotin parle du rayonnement et de la diffusion de l'Un : on les trouvera indiqués à l'Index analytique des matières de l'édition des Belles Lettres par E. Brèhier, Paris, 1938, tome VI, 2e partie.

(8) D. N., 700 A. B. : allusion à Col. I, 17. Ce même texte est cité en N. D. 637 B. Il s'agit bien de Col. I, 17 et non pas, comme l'ont indiqué par erreur Cordier et, à sa suite, M. de Gandillac, de Rom. XI, 36.

(9) D. N., 700 B.

(10) *Ibid.*

(11) Denys, à la suite de Platon et de ses commentateurs néo-platoniciens, fait venir *hélios* de *aollés*, serré, rassemblé : D. N., 700 B. Cette étymologie est, bien entendu, toute fantaisiste.

(12) Voir là-dessus E. H. chap. II.

S'il en est ainsi et si d'ailleurs la *catharsis* du *noûs* n'est pas seulement un dépouillement d'éléments étrangers, mais bien une vraie *métanoia* dans le sens de la divinisation, il devient clair qu'une telle transformation n'est possible que par un don gracieux et surnaturel (13). Cette participation à l'absolue transparence divine (14) nous viendra donc d'une initiative gratuite de Dieu lui-même. Elle constituera une grâce, au sens propre de ce mot.

Cette intervention spontanée et gratuite de Dieu se manifeste essentiellement dans les sacrements. Denys leur attribue à tous le triple rôle de purifier, d'illuminer et d'unir les intelligences, bien que chacune de ces opérations constitue plus spécialement la caractéristique de tel ou tel d'entre eux (15). Ce sont là leurs trois puissances : « La très sainte célébration des sacrements a pour vertu première et divine la sainte purification des imparfaits ; pour vertu moyenne, l'initiation à l'illumination de ceux qu'elle a purifiés ; pour vertu dernière, qui résume les précédentes, le perfectionnement des initiés dans la science des choses saintes auxquelles ils sont initiés (16) », Le sacrement dionysien est essentiellement une initiation (*myêsis*) au choses divines. Cette initiation entraîne nécessairement avec elle la *catharsis*, le *photismos* et la *teléiôsis,* et l'indissoluble conjonction des trois donne à l'intelligence divinisée la véritable *science* dont l'objet, nous l'avons déjà dit, ne peut être que Dieu ou les choses divines.

La fonction de la hiérarchie est identique à celle des sacrements. Comme eux, elle doit transmettre anx intelligences la pureté, la lumière et l'union qu'elle a elle-même reçues de Dieu (17). A ses divers ordres, comme aux sacrements, incombe la triple mission purificatrice, illuminatrice et unificatrice, bien que chacune d'elles soit, ici encore, la caractéristique plus spéciale de tel ordre particulier (18). Bien plus, il existe une étroite corrélation entre chacun des sacrements et l'ordre sacerdotal qui l'administre : l'ordre purificateur administre les sacrements dont le caractère est avant tout purificateur;

(13) Cette distinction du naturel et du surnaturel n'apparaît pas toujours explicitement dans son œuvre. Où elle est le plus nette, c'est encore dans la Hiérarchie Ecclésiastique : le sacrement de baptême oblige en effet Denys à préciser ses positions. Peut-être faut-il voir dans son imprécision habituelle une trace du néo-platonisme plotinien dont on peut dire que tout y est à la fois nature et grâce.

(14) C. H., 305 A. B.

(15) Nous exposons cette doctrine avec plus de détails dans un autre chapitre.

(16) E. H., 504 A. B. — Cf. 536 D.

(17) E. H., 376 A.

(18) Cf. E. H., chap. V.

l'ordre illuminateur les sacrements de l'illumination ; enfin, l'ordre parfait, les sacrements de l'union (19). Quoi qu'il en soit de ces correspondances, retenons seulement que la hiérarchie, comme les sacrements, détient, en dépendance de Dieu qui est le principe de toute hiérarchie et de tout sacrement, le pouvoir de transmettre aux intelligences la pureté, la lumière et l'unité qu'elle a elle-même reçues d'en haut (20).

C'est à la lumière de ces précisions essentielles, qui nous placent dans une perspective nettement surnaturelle, qu'il convient de reprendre l'ensemble des textes dionysiens qui font de la *cathavsis* un don de Dieu. Dieu, principe de la lumière et qui dépasse toute lumière, nous rassemble dans une connaissance unique, vraie et pure : *archiphôtos kaì hyperphôtos (synagei) eis mia naléthê kai catharan gnôstin* (21). Ailleurs, c'est la paix divine qui unit hiérarchiquement toutes choses à soi-même, à elles-mêmes et à leurs semblables (22). Au chapitre VIII des Noms Divins. Denys explique que Dieu est appelé salut parce qu'il préserve toutes choses des atteintes du mal et leur permet d'agir selon leur nature propre (23) De la Bonté divine viennent en effet la pureté digne des anges (24), les illuminations propres à ces êtres surnaturels (25) et les œuvres parfaites du monde angélique (26). De cette bonté pareillement les âmes tiennent leur intelligence (27) ; elles participent à ses illuminations (28). La même idée est exprimée dans la Hiérarchie Ecclésiastique (29). Et quel sens aurait telle prière adressée à Dieu dans l'Eucharistie, s'il n'était pas lui-même la source toute libre de la lumière qui unit et purifie (30) ?

(19) E. H., 504 D. Cf. 505 C. D., etc.
(20) C. H. 208 A : Recevoir de Dieu et transmettre pureté, lumière et science parfaite à ceux qui ont reçu le baptême : tel est le rôle de la Hiérarchie.
(21) D. N., 701 B. Une raison que nous avons expliquée longuement dans notre chapitre sur le « Profane », de ne pas entendre ces textes dans un sens naturaliste, c'est les déclarations mêmes de Denys au début des Noms Divins, reprenant le mot de saint Paul : I Cor. II, 4, en le paraphrasant légèrement.
(22) D. N., 949 C. *Idem* : 949 A et dans tout ce chapitre XI.
(23) D. N., 896 D et suivants.
(24) D. N., 696 B.
(25) *Ibid.*
(26) *Ibid.*
(27) D. N., 696 C.
(28) D. N., 696 C.
(29) E. H., 397 D.
(30) E. H., 428 C.

De Dieu vient aussi toute unité. Il est l'Un suprême et la cause de tous les biens (31). La présence même de la lumière intelligible dans les intelligences était déjà pour elles principe de rassemblement et d'unification (32). Or cette lumière intelligible, c'est Dieu (33) : constatons une fois encore la réversibilité de ces concepts de lumière intelligible, de divinité ou d'unité, pour Denys. Et de même que Dieu est principe de pureté et de lumière, de même aussi il sera principe d'union et de rassemblement (34). Mais cette unité que Dieu donne aux intelligences, il ne faut pas l'entendre dans un sens naturel ; c'est l'unité surnaturelle de la ressemblance divine (35). Trois expressions en effet, *hyperkosmiôs, theoeidê monada, théomimêton hênôsin*, nous interdisent d'entendre ce texte dans le sens d'une unité purement naturelle. Sans doute, toutes les trois sont empruntées au vocabulaire néo-platonicien et l'on sait que, pour le néo-platonisme, la distinction de nature et de grâce ne s'impose pas explicitement. Mais chez Denys, rien n'est possible et rien ne vaut sans le baptême, qui nous introduit dans un ordre de réalités transcendantes, inaccessibles de soi à nos seules forces naturelles (36). Dès lors il importe de corriger le vocabulaire neo-platonicien dans un sens nettement chrétien. Aucune unité, aucune illumination, aucune purification n'est concevable en dehors de l'ordre surnaturel et de la grâce.

Purification, illumination et union de l'intelligence sont donc des dons de Dieu, des grâces de Dieu. Et comment pourrait-il en être autrement, quand Denys reprend si souvent le procès du naturalisme, affirme avec tant d'insistance le primat de la Révélation divine, et ne veut jamais accepter pour science que les illuminations purifiantes et unificatrices des *théologoi* et des sacrements, dans le cadre saint de la Hiérarchie (37) ?

(31) D. N., 732 B ; cf. 705 C. où il est dit que de Dieu vient πᾶν ἕν.

(32) D. N., 701 B. Nous avons vu quelques lignes plus haut que Dieu est la lumière intelligible, qui rassemble tous les intelligibles.

(33) Denys emprunte aux traditions platonicienne et néo-platonicienne toutes leurs métaphores solaires. Cf. par exemple D. N., 700 B. C. D.

(34) D N., 700 A. — Voir aussi sur le même thème 949 C. D. ; 952 A; 649 C. D., etc.

(35) D. N., 589 D.

(36) E. H., 392 B. Le baptême nous donne de subsister divinement. Sans cette subsistance surnaturelle, nous ne saurions ni comprendre, ni mettre en pratique les révélations divines.

(37) Nous ne traitons pas ici le problème de la transmission hiérarchique qui constitue à lui seul l'objet d'une importante étude. Noter que le baptême est le sacrement qui nous introduit à la fois dans la Hiérar-

III. — Liberté des intelligences et grace de Dieu dans la *catharsis*

On voit combien la pensée dionysienne répugnerait à tout pélagianisme. Tout absolument vient d'en haut, même ce qui en apparence devrait venir de nous seuls : notre effort cathartique.

Pour grandir le rôle de Dieu, Denys ne va-t-il pas anéantir le nôtre? Et, sous prétexte d'éviter les écueils du naturalisme, ne va-t-il pas nous jeter dans une sorte de quiétisme avant la lettre, et, par contre-coup, nous exposer à tous les risques de l'amoralisme? L'oBjection est d'importance et elle mérite un examen attentif.

Le problème de la liberté chez Denys ne se pose pas dans les mêmes termes que pour la philosophie moderne. Les termes *éleuthéria, éleuthéros, éleuthéroô*, font plutôt penser à un affranchissement, à une libération, qu'à une liberté de choix. Et par là encore, la pensée dionysienne s'inscrit dans la tradition grecque et présente des analogies avec la conception paulinienne de l'*éleuthéria.*

Saint Paul, écrivant aux Romains, leur trace ce programme fort suggestif : *Libérés du péché, vous êtes devenus esclaves de la justice* (1). Et il poursuit quelques lignes plus bas : *Quand vous étiez asservis au péché vous étiez affranchis par rapport à la justice* (2). Ces deux phrases sont révélatrices de toute une mentalité ; l'*éleuthéria* se définit essentiellement par une référence à la *douleia*, l'état d'esclave, dont elle est la négation. Or il est clair que cette opposition est essentiellement grecque.

C'est d'abord sur le plan politique que les Grecs ont conçu leur notion d'*éleuthéria*. Leur grande ambition durant les Ve et IVe siècles fut de conquérir cet affranchissement vis-à-vis de tout occupant, puisqu'il était admis que telle était la base même de la démocratie : *hypothesis tês démocratias éleuthéria.* Est-ce à dire pour autant que la liberté politique ainsi entendue rendît les citoyens parfaitement libres, au sens moderne et équivoque du mot? Non certes, car, l'étranger écarté, la cité doit assurer son ordre et son organisation. Elle se donne des lois, *nomoi.* Mais, précisément ces lois ne sont pas génératrices pour les citoyens d'une *douleia.* Le grec, en leur obéissant, n'obéit pas à un autre qu'à lui-même, puisque c'est lui-même qui a fait ces lois et que la tâche de les imposer peut lui revenir à lui, comme à l'un quelconque des magistrats. Dès lors il est

chie et dans le divin : E. H. chap. II. Pour nous, la Hiérarchie Ecclésiastique peut être définie comme le « lieu du divin » : Cf. E. H. et Ep. VIII, *passim.*

(1) Rom. VI, 17, 18.
(2) Rom. VI, 20.

autonomos, *éleuthéros*. La cité, affranchie de toute ingérence étrangère, jouit de l'*éleuthèria*, de l'*autarkeia*.

Si du plan de la cité, nous en revenons à celui de l'individu, nous constatons que l'esclavage est essentiellement constitué par le fait d'appartenir à un autre homme et de dépendre de lui : *douleuô*. L'esclave ne peut pas vivre à sa guise. Sa situation représente sur le plan individuel celle d'une cité occupée et gouvernée par un envahisseur. Et si la cité est effectivement occupée par un pouvoir étranger, l'esclavage civique se double pour le même individu d'un esclavage politique.

Progressivement et sous la pression des désastres politiques et sociaux, la notion *éleuthéria* s'intériorise. A partir du IV° siècle, c'est surtout de l'affranchissement du sage que les esprits ulcérés seront occupés : il faut s'arracher aux misères présentes, se dégager des servitudes du corps et des parties inférieures de l'âme, « d'ici vers là-bas, fuir au plus vite ». Le thème devient si fréquent que le mot *éleuthéria* se trouve 130 fois dans les Entretiens d'Epictète, soit six fois plus souvent que dans le Nouveau Testament.

Mais, c'est à souligner, le sens primitif d'affranchissement demeure, même quand l'*éleuthéria* a été transposée du domaine politique au domaine moral. Et les phrases de saint Paul, que nous avons rapportées plus haut, se réfèrent elles aussi à la même opposition *éleuthéria-douleía*.

Toutefois, reconnaissons tout de suite que cette opposition subit avec saint Paul une nouvelle transposition. La libération dont il s'agit maintenant est une libération d'ordre surnaturel : elle apporte avec elle la vie éternelle, dans le sens même où saint Paul entend ce mot : *Mais maintenant affranchis du péché, esclaves de Dieu, vous possédez comme fruit la sainteté et pour fin la vie éternelle* (3). Sainteté, vie éternelle, par l'affranchissement du péché : c'est tout le programme chrétien.

Cette digression nous aidera sans doute à pénétrer avec plus d'aisance et de profondeur dans la pensée de Denys. C'est dans un contexte grec que s'insère sa théorie de l'*éleuthéria*. Pour lui aussi, il n'est d'*éleuthéria* que par référence à la *douleia*. La *douleia*, pour

(3) Rom. VI, 22. Noter comme pour saint Paul, l'affranchissement vis-à-vis du péché coïncide avec l'esclavage vis-à-vis de Dieu ou de la justice. Un chrétien n'est libéré que par cet esclavage : il faut adopter l'esprit du Seigneur qui est la condition même de la libération spirituelle.

Nous devons l'essentiel de ces vues à plusieurs cours inédits, professés à l'Ecole pratique des Hautes Etudes par le R. P. Festugière, durant l'année scolaire 1945-1946. Les mêmes idées ont été souvent reprises par le même auteur : cf. par exemple, « Epicure et ses dieux » préface.

lui comme pour saint Paul, c'est avant tout le péché et les passions. Mais aux thèmes grecs et pauliniens se sont mariées quelques variations néo-platoniciennes sur la ressemblance divine et la *catharsis*.

Et d'abord, les cadres dans lesquels Denys conçoit son *éleuthéria* sont grecs. Ils comportent toujours l'opposition, au moins implicite, de la servitude de l'esclave et de l'affranchissemnnt du maître. Aucun texte, nous semble-t-il, ne peut mieux faire ressortir cette opposition fondamentale que ce passage de la Hiérarchie céleste où est expliqué le nom des Dominations *kyriotêtes*. Nous le traduisons presque en entier : « Le nom révélateur des saintes dominations, *kyriotêtôn,* désigne une élévation sprituelle, affranchie de tout esclavage, *adoulôton*, et de toute complaisance terrestre, sans la moindre faiblesse pour une seule dissemblance tyrannique, qui, sans entraves, *éleuthéroprépôs*, à la manière d'un maître ferme, dominant toute servitude avilissante, inaccessible à toute complaisance et affranchi de toute dissemblance, poursuit sans fléchir la vraie domination, principe de toute domination, et, dans la mesure du possible, épouse la ressemblance du Maître lui-même, tournée tout entière vers celui dont l'essence est d'être Maître (*to kyriôs on*), et participant selon ses forces à cette forme divine, principe constant de toute domination (4) ».

Il est absolument clair que pour Denys l'ascension libératrice *éleuthéran anagôgên*, consiste à nous faire passer de la condition de l'esclavage à la condition du maître. Et cet idéal d'affranchissement est bien grec. Mais Denys le transfigure au point de ne garder de la métaphore initiale que sa matérialité.

D'abord, l'affranchissement pour Denys es essentiellement conçu comme une libération de la dissemblance qui nous retient loin de de Dieu : cette idée revient au moins trois fois dans le texte que nous venons de citer (5). Elle constitue, nous l'avons dit, l'essence même de la *catharsis* (6). C'est donc avant tout à l'affranchissement des passions, du péché et des réalités d'ordre inférieur qu'il faut penser, quand Denys parle d'*éleuthéria*. Et de fait, il associe lui-même souvent ces deux séries de termes. Ceux qui marchent sur les traces des anges, c'est-à-dire ceux qui mènent une vie entièrement purifiée, le font en toute paix et affranchissement de tous les maux (7). Pareillement, les bons jouissent de Dieu, parce qu'ils renoncent au désir des choses matérielles, dans l'affranchissement

(4) C. H., 237 C,
(5) C. H., 237 C.
(6) C. H., 165 D.
(7) Ep. VIII, 1097 A.

complet de tous les maux (8). Cette libération est elle-même *apatheia* (9). Mais l'ἀπαθεία dionysienne n'a de commun avec celle des Stoïciens que le nom. Elle n'est pas une pure attitude de refus, mais s'intègre dans un tout spirituel où l'amour divin et la bonté constituent les pièces maîtresses (10). Ainsi comprise l'*apatheia* n'est autre que le fruit de la *catharsis,* laquelle a soumis la partie inférieure de l'âme *pathêtikon,* à sa partie supérieure *apathés,* pour que l'une et l'autre soient divinisées. Purification, divinisation, sainteté, *apatheia,* affranchissement de l'âme sont des concepts équivalents, ou plutôt des aspects réciproquement solidaires de la même réalité. C'est si vrai que la sainteté est définie comme une pureté totalement et parfaitement dégagée de tout péché (11). Le thème de la délivrance, *éleuthéria,* n'est donc qu'une autre espèce de celui de la *catharsis.*

Mais précisons davantage. L'*éleuthéria* qui nous libère de la *douleia* du péché doit nous placer dans une condition de maître : *kyriotês.* Ici encore, il faut dissiper une équivoque. La condition de maître de Denys est infiniment plus proche de la *douleia* que saint Paul prêche aux Romains que de l'*éleuthéria* du citoyen antique. Celui-ci en effet ne vise qu'un heureux équilibre humain où rien d'étranger ne viendra s'opposer à la marche ordonnée de la cité, ou de sa maison ou de son âme (12). Avec Denys, cette perspective est rompue. Il ne saurait être question pour lui d'édifier une théorie de l'*éleuthéria* dans un climat d'immanence, si spiritualisé fût-il. Toute complaisance à un niveau quelconque de la hiérarchie des êtres constitue, ainsi que nous l'avons souvent dit, une atteinte implicite au primat du Transcendant et cette atteinte a son contre-coup

(8) Ep. X, 1117 B. M. de Gandillac traduit ici correctement : « entièrement libérés du mal ». Du même, en Ep. VIII, 1097 A : « libérés de tous maux ». Il est regrettable que, dans plusieurs passages, il n'ait pas marqué cette nuance d'affranchissement du mot *éleuthéria*, qu'il traduit de manière trop vague par « liberté » : cf. E. H., 401 D ; C. H., 237 C : où *adoulôton* est traduit par « libre ». En C. H., 333 C : *éleuthérian* est trop faiblement traduit par « secours divin » ; il s'agit ici encore de libération.

(9) Ep. X, 1117 B. *xyn apatheia pasê.*

(10) Ep. 10, 1117 B. Une fois de plus, soulignons combien serait trompeur un rapprochement de doctrines qui reposerait sur une simple identité de vocabulaire. Il faut toujours apporter de sérieuses corrections dans le sens du christianisme authentique quand on étudie les termes philosophiques de Denys.

(11) D. N., 869 B.

(12) Telles sont en effet les trois grandes formes de l'*éleuthéria* avec ses trois aspects : politique, civique, moral. C'est l'*autarkeia* ou « autosuffisance ».

immédiat dans la division intérieure et dans la ruine de l'intelligence. Il ne saurait donc y avoir pour cette intelligence de libération véritable en dehors d'une alliance avec le Transcendant. Et c'est pourquoi, la condition de maître, *kyriotés*, que Denys promet à la parfaite pureté, ne peut s'entendre que d'une ressemblance de l'âme libérée avec le *kyrios* (13). C'est le Verbe incarné en effet qui a libéré notre âme de l'étreinte des passions et des souillures corruptrices (14). Et cette libération est pour les hommes une victoire (15). Mais précisément la victoire et la libération ne deviennent nôtres que dans la mesure où nous nous assimilons au Verbe et à la Divinité. C'est seulement quand l'union est parfaite que la libération est totale : celui qui est uni à la vérité, celui-là se connaît en vérité comme libéré (16). On voit sans peine toute la distance qui sépare la *kyriotês* du chrétien selon Denys de la *kyriotês* du citoyen ou du sage antiques. Ici, c'est d'auto-suffisance, *autarkeia,* et d'autonomie qu'il s'agit ; là il n'y a de suffisance et d'autonomie véritables qu'en Dieu : toute *apatheia* et toute *kyriotès* viennent de lui (17). Et le problème du chrétien sera de se libérer avec le seul *kyrios*, des dissemblances de tous ordres (18) qui l'empêchent de participer à la vraie *kyriotès*.

L'*éleuthéria* dionysienne n'a donc de sens que si l'on regarde du côté des passions et du péché. Vis à-vis du Transcendant, il ne saurait y avoir d'*éleuthéria,* sinon dans un asservissement à notre propre condition humaine et aux passions qui la ruinent. S'il en est ainsi, le dilemne pour les intelligences créées sera le suivant ; ou bien *éleuthéria* vis à vis de réalités inférieures et *douleia* vis-à-vis du Transcendant ; ou bien *éleuthéria* vis-à-vis du Transcendant et *douleia* vis à-vis des réalités inférieures (19). Mais peut-on parler de libération quand les passions commandent et quand l'âme, enfermée sur elle-même, se heurte constamment à ses propres limites? L'*éleuthéria* véritable ne peut exister que dans l'affranchissement de toute immanence, par l'union au Transcendant.

(13) C. H., 237 C.

(14) E. H.. 441 B.

(15) E. H., 401 D.

(16) D. N., 872 D — 873 A.

(17) On trouvera cette doctrine dans les textes suivants dont plusieurs ont déjà été cités : Ep. X, 1117 B ; Ep. IX, 1108 A ; C. H., 205 D ; E. H., 404 C. ; 433 C.; 512 C. L'*apatheia* est toujours affirmée dans ces passages d'intelligences unies à Dieu.

(18) Textes nombreux, déjà cités, sur les *anomoiotêtés.*

(19) C'est nous-mêmes qui formulons les dilemnes, en empruntant le terme de *douleia* à saint Paul. Denys n'emploie jamais le mot *douleia,* mais seulement une fois *doulopoiia* : C. H., 237 C.

Le dilemme en moins, c'est exactement la notion paulinienne de l'*éleuthéria* que reprend Denys. A peine y joint-il quelques variations de couleur néo-platonicienne. Le fonds reste substantiellement identique et les deux doctrines sont entièrement commandées par l'absolue primauté du Transcendant qui, seul, peut, en définitive, assurer notre *éleuthéria* véritable. Par contre, il est trop clair que, sous l'identité des mots, des métaphores et des cadres de pensées, tradition grecque et tradition chrétienne se heurtent ici encore dans une opposition fondamentale.

Nous avons voulu définir la notion dionysienne d'*éleuthéria* dans ses termes propres et dans son cadre historique. Cette méthode nous a montré qu'il n'est absolument pas légitime d'identifier cette notion avec les notions actuelles de liberté (20). L'*éleuthéria* est, ni plus ni moins, un aspect nouveau, ou même, si l'on veut, une conséquence nécessaire de la *catharsis*. A ce titre, elle est, elle aussi, grâce de Dieu.

Sera-t-il donc interdit de retrouver dans la pensée dionysienne quoi que ce soit qui rappelle une vrai liberté de choix et devons-nous conclure à une espèce de déterminisme théarchique où se trouverait englouti tout essai d'initiative du sujet? Non certes. Bien que Denys n'attache pas à cette question une importance de premier plan (21), plusieurs passages cependant nous fournissent là dessus des explications suffisantes.

Et d'abord, nous trouvons deux fois le substantif *autexousiotès* (22) dans le Corpus. Or ce terme signifie proprement « le pouvoir de faire quelque chose par soi-même ». C'est ce qu'on appellera plus tard la « volonté propre », distinguée de la « volonté commune » (23). Et c'est ce que nous entendons ordinairement par « libre-arbitre ». Mais comment Denys présente-t-il son *autexousiotès ?*

Dans le premier texte où figure le substantif, Denys conclut sa théorie sur les anges protecteurs des nations. Chaque peuple a son ange pour le conduire à Dieu et lui transmettre les grâces célestes.

(20) L'identification ne serait possible qu'à la condition de définir la liberté comme une « auto-détermination » dans le Bien ; ou encore, comme une libération en vue de Dieu et par Dieu. Mais par liberté, les philosophes modernes entendent aussi liberté de contrainte, liberté d'indifférence, liberté de choix, etc., etc.

(21) Cette attitude est tout à fait explicable chez un auteur que n'intéressent pas pour elles-mêmes les questions de psychologie humaine et qui se situe d'emblée au point de vue du Transcendant.

(22) C. H., 260 C. ; C. H., 400 A.

(23) Au terme de volonté propre, comme à celui d'*autexousiotès*, s'attache une nuance péjorative. Si c'est par elle que nous pouvons consentir aux dons de Dieu, c'est par elle aussi que nous pouvons les refuser.

Or, de tous les peuples, seul le peuple juif est resté fidèle. Faut-il accuser la Providence de Dieu ? Faut-il accuser les anges protecteurs des autres nations (24) ? Pas du tout, dit Denys ; la faute retombe entièrement sur les nations infidèles. Elles-mêmes, de leur propre mouvement ont dévié de la voie droite qui devait les élever vers le divin, par amour-propre, par présomption, par l'idolâtrie de ce qui leur paraît divin (25). Bien plus, le peuple juif lui-même témoigne de cette vérité, puisqu'il lui est arrivé, à lui aussi, de repousser Dieu. C'est ce qu'affirme Osée, cité par Denys : *Tu as repoussé la connaissance de Dieu et marché selon ton cœur* (26). La conclusion de ces faits est tout à fait nette : notre vie n'est pas soumise à un déterminisme quelconque, fut-il théarchique (27); pas plus que notre liberté de refus vis-à-vis des lumières divines ne les prive de leur pouvoir d'illumination (28). Ces premières données sont précieuses. Il n'y a pas d'*anankè* chez Denys ; notre volonté peut se refuser au divin par amour-propre, *philautia* ; par arrogance, *authadeia* ; ou par idolâtrie. En aucune manière, le divin ne saurait entrer en nous sans nous.

Cette possibilité de refuser le divin est affirmée encore dans plusieurs autres textes. Au chapitre II de la *Hiérarchie Ecclésiastique*, nous retrouvons l'idée que la lumière divine ne peut subir aucune altération du refus que notre volonté propre peut lui opposer. Il n'en reste pas moins que l'intelligence peut repousser la lumière divine (29). Ici, le terme *autexousiotès* est renforcé par l'adjectif *authairetos* :c'est que le refus du divin implique une affirmation exaspérée de soi-même et de sa volonté propre. Ce n'est pas sans une espèce de violence intérieure qu'on se ferme aux sollicitations de la lumière intelligible.

Mais cette première option faite, les habitudes commencent à se former et à nous enfermer progressivement dans notre propre état. De notre choix initial et de notre attitude première vis-à vis du divin dépendent l'ensemble de notre comportement ultérieur et notre état final. Il faut bien choisir nos premiers actes, même si nous ne devons pas les réaliser parfaitement, pour bénéficier des habitudes bonnes qu'ils nous apporteront avec eux. Ce sont là les propres conseils de Denys au moine Démophile : « Je t'en supplie, dit-il, ne nourrissons point ainsi (en repoussant les pécheurs, sans charité)

(24) C. H,, 260 B. C.
(25) C. H., 260 C.
(26) *Ibid*. Cf. Osée, IV, 6.
(27) C. H., 260 C.
(28) *Ibid.*
(29) E. H., 397 D.-400 A.

de mauvais desseins contre nous-mêmes et n'enfonçons pas le glaive contre notre propre cœur : car si l'on commence soit à faire tort à autrui soit à lui faire du bien, n'eût-on pas réalisé pleinement ses desseins, il reste qu'on a pris ainsi l'habitude soit de la malice soit de la bonté, et qu'on possèdera dorénavant la plénitude ou des vertus divines ou des passions animales (30) ». Nous voyons ainsi que sur la notion de libre arbitre se greffent celles de responsabilité et de mérite. Notre place dans la hiérarchie des êtres divinisés tient sans doute et d'abord à une grâce de Dieu. Mais cette grâce ne peut venir à nous que par une adhésion volontaire de notre intelligence. Non pas, répétons-le, que cette adhésion soit déterminante de la grâce : le divin a Dieu seul pour cause. Non pas davantage qu'elle la mérite à proprement parler ; le Transcendant ne saurait, à aucun titre, faire l'objet d'un mérite. Mais il peut mettre à sa venue en nous les conditions qu'il lui plaît. Il peut mesurer, pour ainsi dire, l'intensité de ses dons à celle de notre consentement. Ce consentement constitue notre dignité. Et c'est cette notion, étroitement solidaire de celle de libre-arbitre, que nous voudrions examiner maintenant.

Notre dignité ou notre valeur, *axia*, peuvent être positives ou négatives et leur qualité règle les relations de justice que Dieu entretient avec nous. Les méchants sont châtiés selon leur indignité *kat'axian* (31). Les impies, qui chassent les disciples du Christ de leur cité, s'attribuent par là le sort qui leur revient en toute justice (32). C'est le degré de dignité de chaque être qui conditionne l'intensité de sa participation à l'identité divine : *kat'axian* (33). La loi est la même pour la participation à l'un (34), à la science (35), à la Beauté (36) divines, bref pour la participation à toutes les choses divines (37). Cette loi constante, c'est la définition même de la justice divine : « *Dieu est célébré comme justice, parce qu'il distribue à tous selon leur dignité* » (38). Elle régit toute la Hiérarchie qui ne fait que l'appliquer et la transmettre. Les évêques excommunient,

(30) Ep. VIII. 1096 D. — 1097 A.
(31) Ep. VIII. 1097 A. B.
(32) Ep. X. 1117 A.
(31) D. N.. 917 A.
(34) E. H., 373 B.
(35) C. H., 209 C.
(36) C. H., 164 D. Dans tous ces textes, l'expression *kat'axian* est constante.
(37) E. H., 476 D. Même expression.
(38) D. N., 893 D, La même idée et, sensiblement, les mêmes expressions sont reprises un peu plus loin : 896 A. — 896 B.

en raison de leur indignité, ceux qui ont déjà été jugés par Dieu (39). Inversement, les sacrements sont donnés à qui les mérite : *kat'axian* (40) ; l'évêque initie ses subordonnés et les unit à Dieu *kat'axian* (41). Tout dans la Hiérarchie est réglé selon la justice, ou le mérite de chacun (42). C'est d'après le mérite, *kat'axian*, que sont fixées les attributions de chacun (43). Ce principe est si fort aux yeux de Denys qu'il l'amènera à nier les pouvoirs sacramentels des ministres indignes (44). Enfin, après la mort, la vie divine des saints est également mesurée à la dignité de leur vie terrestre (45).

Cette notion rigoureuse du mérite et de la justice va jusqu'à interdire aux sujets de désirer un rang ou une fonction qui les dépassent (46). C'est là tout l'enseignement de la lettre VIII, au moine Démophile (47). Si nous cherchons à usurper une place ou une fonction sacrées qui dépasse notre valeur et nos capacités spirituelles, aussitôt Dieu se retire de nous : aussi longtemps que Moïse imite dans l'humilité la bonté divine, il en est comblé de faveurs : s'élève-t-il arrogamment contre elle, tout de suite il perd Dieu (48). La justice et la valeur consistent pour chacun à rester à la place que lui fixent ses mérites, moyennant la grâce d'en haut. A chacun selon son mérite (49), ne rien chercher en dehors de sa valeur et de son rang (50), telle est la ligne de conduite constante que Denys assigne au libre-arbitre des intelligences.

Dans cette voie, il ne saurait y avoir pour nous de mal véritable. Le mal, en effet, ce n'est pas d'être châtié, mais de mériter le châtiment (51). Cette pensée éclaire singulièrement le problème des

(39) E. H., 561 B. C'est également par le présupposé que cette grâce doit se mériter pour une part que s'expliquent la loi du catéchuménat et l'ordre des pénitents.

(40) E. H., 505 A. Cette idée est souvent reprise. Quand nous employons le verbe « mériter » ou le substantif « mérite » nous les entendons dans le sens précisé plus haut : consentement au divin, absence de refus.

(41) E. H., 372 D. Cf. Ep. VIII. 1089 A.

(42) E. H., 432 C.

(43) E. H., 377 A.

(44) Ep. VIII. 1092 A. B.

(45) E. H., 561 D.

(46) D. N., 684 C.

(47) Ep. VIII. Toute la lettre serait à citer. Cf. spécialement : 1089 D.; 1092 A. B. C. D.; 1093 A. C.

(48) Ep. VIII. 1084 D. — 1085 A. Allusion aux récits des livres des Nombres XII et de l'Exode IV.

(49) Ep. VIII. 1092 C. D.

(50) *Ibid.*

(51) D. N., 724 B. C.

épreuves des saints. On objecte contre la justice divine qu'elle abandonne les saints aux vexations des méchants. Mais, répond Denys, il n'y a pas là d'injustice, puisqu'il n'y a pas de mal. Si les saints s'attachent aux biens matériels dont leurs épreuves les privent, ils ne sont pas dignes des biens spirituels qui doivent constituer l'objet unique de leur visée. Et le vrai sens de leurs épreuves n'est pas de leur infliger un mal quelconque, mais bien de les attacher plus fortement, par la dignité même de leur conduite, aux seuls biens véritables, qui sont spirituels (52). Attachement aux biens spirituels, renoncement aux biens matériels, spiritualisation progressive des épreuves : tout cela constitue le domaine des œuvres où doit s'engager notre libre-arbitre et dont il nous faut dire un mot pour terminer.

On est étonné de la rareté des termes eomportant une action du sujet, chez Denys : le mot *praxis* (53) n'est jamais employé ; *ergon* l'est deux fois (54), et encore dans le premier passage s'agit-il des *theiôn kai hiérôn ergôn* (55) exposés dans l'Ecriture ; le substantif *hiérourgia,* surtout fréquent dans la *Hiérarchie Ecclésiastique*, désigne plutôt l'action liturgique. Cette extrême discrétion sur l'activité proprement humaine s'explique par l'orientation foncière de la pensée dionysienne et elle ne doit pas nous faire illusion sur les vrais sentiments de son auteur. L'œuvre entière de Denys est tournée vers le Transcendant : c'est lui qui l'occupe d'abord et surtout. Tout le reste ne paraît qu'en fonction de cet objet central. Mais s'il n'insiste pas outre mesure sur l'action humaine. Denys pour autant ne la nie pas. Elle reste un présupposé qui va de soi, que le lecteur admet sans difficulté et qu'il est inutile, par suite, de légitimer autrement. C'est parce que la tâche vraiment difficile et à la fois essentielle, aux yeux de Denys, consiste à établir le primat absolu du Transcendant, et à redresser les illusions de l'optique naturaliste, qu'il paraît glisser rapidement sur notre propre action et sur ses initiatives. Pourquoi insister en effet sur ce que notre sens immédiat, avec le sens commun, n'est que trop porté à considérer comme la totalité du réel ?

Ce point de vue, qui est le ressort ultime et constant de la pensée dionysienne, ne doit jamais nous échapper. Mais, ce redressement opéré, il faut se hâter de faire le redressement inverse, pour ne pas défigurer cette doctrine. Le primat du Transcendant a ses répercus-

(52) D. N., 896 C.

(53) Le verbe *prattô* est employé cinq fois : cf. « Indices pseudo-dionzsiani » à ce mot.

(54) E. H., 513 C.; D. N., 873 A.

(55) E. H., 513 C.

sions nécessaires dans notre conduite. Et la *theoria* doit devenir « pratiquante », si elle veut atteindre Dieu.

Dieu se donne en effet à celui qui observe ses commandements. Denys là-dessus ne parle pas autrement que saint Jean dont il cite la phrase bien connue : « *Celui qui m'aime gardera ma parole et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui et ferons notre demeure en lui* » (56). C'est uniquement, *monôs* (57), par l'amour et l'observance des commandements que nous atteignons la ressemblance et l'union divines (58). Et le but du baptême est précisément de nous faire comprendre et de nous donner le pouvoir de mettre en pratique, *energein* (59), les révélations divines.

Bien que le système dionysien soit tout autre chose qu'une histoire et qu'une hagiographie, nous y trouvons cependant quelques allusions précises à la valeur des œuvres. Le chapitre VII des Noms Divins finit par une belle envolée sur l'excellence de la vérité chrétienne que les martyrs défendent en mourant (60), lui donnant par là le témoignage de leur parole et de leurs actes (61). Le rôle des œuvres apparaît également dans les faveurs dont furent honorés les Bergers à la naissance de Jésus : c'est à cause de la pureté de leur vie de solitude et de silence (62) que le mystère divin leur fut révélé. Enfin, le sort de chacun après la mort sera uniquement réglé d'après ses œuvres (63) ; Denys reprend le mot de saint Paul : « *Chacun recevra ce qu'il a fait étant dans son corps, soit bien, soit mal* » (64). Le poids de nos œuvres sera tellement décisif pour notre éternité, que les prières mêmes des saints ne pourront rien pour nous, après notre mort (65).

On le voit, ce serait une erreur et une injustice que de classer le système dionysien parmi les divers gnosticismes qui ont nié la valeur des œuvres. Ce serait une erreur aussi grave que d'en faire un quiétisme avant l'heure. Si la conduite humaine ne fait pas, comme telle, l'objet de développements spéciaux, des allusions continuelles

(56) Jean, XIV, 23, cité en H. E., 392 A.

(57) E. H., 392 A. La traduction latine de Migne *rend à tort* cet adverbe par « maxime ».

(58) *Ibidem*.

(59) E. H., 392 B.

(60) D. N., 873 A.

(61) D. N., 373 A. C'est l'unique allusion aux Martyrs que nous trouvions dans le C. D.

(62) C. H., 181 B.

(63) Voir E. H. : tout le chapitre VII.

(64) II Cor. V, 10, cité en E. H., 550 D. et 561 A.

(65) E. H., 560 C. D. et 561 A. B. C. Il ne semble pas, à ce sujet, que Denys ait admis l'existence du Purgatoire.

nous assurent que c'est bien aux principes fondamentaux de la morale chrétienne que Denys prétend la régler. Sans les œuvres, ni salut, ni purification, ni divinisation.

Nous tenons encore les deux bouts de la chaîne : d'une part la *catharsis* est vraiment don de Dieu ; d'autre part, elle est initiative humaine. Jusqu'où vont chacun de ces deux éléments et comment s'opèrent leur conjonction et leur dosage ? Nous nous garderons bien d'en décider avec le vocabulaire que les théologiens du Moyen-Age et de la Renaissance ont appliqué à ce difficile problème. Denys en effet est en deçà de ces élaborations spéculatives et ce serait certainement dépasser sa pensée authentique que de les lui attribuer.

Toutefois une donnée capitale semble hors de doute. L'exigence, les lois et l'accomplissement de toute *catharsis*, comme de toute divinisation, tiennent en droit et en fait au Transcendant, qui est Pureté parfaite et Divinité suréminente, source de toute purification et de toute divinisation. Et tout le rôle du sujet dans ce que nous avons appelé libre-arbitre, mérite, œuvres, consiste essentiellement à ne pas repousser, mais à accueillir avec une respectueuse humilité les avances du Transcendant qui, selon le mot de saint Paul, opère tout en tous (66).

René Roques.

(66) I Cor. XV. 28, cité dans D. N., 596 C. Tout ce passage est un développement de la phrase de saint Paul. On peut même dire sans exagération que tout le Corpus Dionysiacum ne fait que commenter cette pensée.

LES PRIÈRES INÉDITES DE NICOLAS DE CLAMANGES

Nicolas de Clamanges, né vers 1368, mourut en 1437. C'est l'un de ces humanistes français qui, bien avant ce qu'on appelle la Renaissance, furent épris de beauté classique et en unirent les charmes à une ardente piété. Successivement maître à la faculté des arts de l'Université de Paris, où il répandit l'amour des auteurs de l'antiquité, puis chantre et trésorier de la cathédrale de Langres, enfin archidiacre de Bayeux, Nicolas se recueillait volontiers dans le silence de la retraite : il séjourna chez les chartreux de Valprofonde et de Fontaine-du-Bosc. Il n'avait fait l'objet que d'études fort légères (1) lorsque Monsieur l'abbé A. Combes, à partir d'un examen minutieux de ses lettres, montra en lui un théologien animé du zèle de l'Eglise (2). Par là, Nicolas de Clamanges s'apparente à toute une famille d'esprits tels que ses contemporains et amis Gerson, Pierre d'Ailly, Jean de Montreuil, chez qui la foi chrétienne et la culture antique, loin de se trouver en conflit, s'accordent parfaitement : en chacun d'eux, l'humaniste et le chrétien sont en pleine harmonie (3). De cette alliance de la qualité littéraire et de la dévotion, les prières composées par Nicolas de Clamanges constituent un témoin ; elles méritent à ce titre d'être publiées. En même temps, elles attestent à quel point la dévotion, à cette aurore des temps modernes, était encore fidèle à la tradition du moyen âge tout en la prolongeant.

Ces textes nous sont conservés en deux manuscrits contemporains de l'auteur ou peu s'en faut (4). Ce sont, pour la plupart, des

(1) Par exemple A. Coville, *Recherches sur quelques écrivains du XIVe et du XVe siècle*, Paris, 1935, p. 208-317.

(2) *Sur les « lettres de consolation » de Nicolas de Clamanges à Pierre d'Ailly*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XV-XVII (1942), p. 359-389.

(3) Ainsi que l'a montré A. Combes, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson*, Paris, 1942, p. 444 et passim, et *Gerson et la naissance de l'humanisme*, dans *Revue du moyen âge latin*, I (1945), p. 80.

(4) B. N. lat. 3132 A, f. 91-95v, 3129, f. 288-291 : dans ces deux manuscrits, les prières de Nicolas figurent à la suite de ses lettres. Ces deux témoins, excellents, transmettent le texte des prières sans variante notable ; l'édition ne comportera donc pas d'apparat critique.

formules à lire avant les heures canoniales : la dévotion privée continue donc à se greffer sur la liturgie, qu'elle complète et dont elle profite. Dès ses premières codifications, l'office divin avait comporté des prières publiques d'introduction, telles que l'invitatoire (5); celles-ci avaient elles-mêmes donné naissance à des formules qui en développaient le contenu : l'*aperi*, par exemple, était sorti du verset *Domine labia mea aperies* (6). Des textes de caractère privé, préparant les différentes heures, figurent déjà dans les livrets de prières de l'époque carolingienne (7); mais ils sont encore brefs.

(5) Cf. CALLEWAERT, *De Breviarii Romani liturgia*, Bruges, 1939, p. 135. Dans les anciens sacramentaires figurent de brèves formules où il est fait allusion à la récitation des heures ; mais ce sont là, plutôt que des prières préparatoires et des exercices de dévotion privée, des collectes pour les matines et les vêpres. Il y a onze de ces formules, sous le titre *Orationes ad matutinnm*, et huit autres, sons le titre *Orationes ad uesperum*, dans le *Sacramentaire Gélasien* édité par H. A. WILSON, Oxford, 1894, p. 291-293, lequel représente une compilation qui date du VIIIe siècle, mais utilise des éléments plus anciens. Ces formules ne figurent pas dans l'exemplaire de Saint-Gall de ce sacramentaire, éd K. MOHLBERG, *Das fränkische Saeramentarium Gelasianum in alamannischer Ueberlieferung*, Münster in W., 1918. Par contre, on trouve dans le Grégorien huit *orationes matutinales* et trente-sept *orationes uespertinales* ou *matutinales*, éd. H. LIETZMANN, *Das Sacramentarium gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, Münster in W., 1931, p. 121-124. Ces courtes prières du matin et du soir en forme d'oraisons jaculatoires semblent être la première forme de ce qui évoluera, par l'intermédiaire du Gélasien du VIIIe siècle et des livrets de prière carolingiens, vers les formules développées du genre de celles de Nicolas de Clamanges. Il y aura progrès, mais toujours dans la même direction : la prière sera devenue plus intime et plus personnelle, mais elle continuera de se greffer sur les heures canoniales.

(6) Il y a, par exemple, des prières inédites à réciter avant ou après l'office dans les ms. B. N. lat. 3798 (XIIe siècle), f. 100v, poème de dix-sept vers commençant ainsi :

Cor mundum, praecor, obtîneas mihi
Ut digne mundas offerre quaeam tibi laudes...

B. N. lat. 2860 (XIIIe s.), f. 36v : *Oratio ad initium psalterii. Iesu benigne Domine... Oratio post psalterium. Omnipotens sempiterne Deus, clementiam tuam...* B. N. lat. 5371 (XVe s.), f. 266 : *Oratio in capite psalterii dicenda. Immense misericors Dauid...* (Cf. V. LEROQUAIS, *Les livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1927, t. I, p. 46) ; B. N. lat. 1076, 2 (XVIe s.), f. X : *Oratio ante horas canonicas dicendas ex B. Augustino : Dignare me laudare te, Deus meus...* Une formule d'*aperi* du XVe s. est signalée par LEROQUAIS, *op. cit.*, t. I, p. 253.

(7) Ed. A. WILMART, *Precum libelli quattor aevi Karolini*, Rome, 1940, p. 25-6 (Libellus Trecensis, II), p. 35-36 (Liber Parisinus, I). — PSEUDO-ALCUIN, *De psalmorum usu*, *P. L.*, 101, 507.

A mesure qu'on s'approche de l'époque où les « livres d'heures » connaissent leur plein succès, c'est-à-dire de la fin du XV[e] et du début du XVI[e] siècle, ces sortes de méditations sur les heures deviennent plus nombreuses et plus longues. Celles de Nicolas Clamanges s'insèrent donc dans une tradition.

Mais leur originalité leur vient de ce qu'elles utilisent des idées fort anciennes en les enrichissant d'éléments neufs. Dès le III[e] siècle, avant même que les heures canoniales fussent toutes constituées, le symbolisme des heures du jour avait été fréquemment expliqué par les Pères de l'Eglise (8). Saint Isidore avait déjà pu recueillir deux symbolismes pour chacune d'elles : le premier s'inspirait surtout d'événements qui avaient eu lieu pendant la vie du Christ (9), l'autre d'événements qui avaient suivi sa mort (10). A l'époque carolingienne, les auteurs, généralement, dépendent du premier (11). Mais au XII[e] siècle Honorius d'Autun pourra donner quatre symbolismes de rechange pour chacune des heures (12). Nicolas de Clamanges est plus sobre que lui, mais plus riche que tous, car il met les sept heures canoniales en relation avec les dons du Saint-Esprit.

Après avoir, dans une prière préalable, rappelé les thèmes chers à la tradition sur la sanctification du temps — les sept jours de la création, figures des sept âges du monde, préparant la vie éternelle, — il demande à Dieu d'envoyer, de l'office de nuit aux complies, les dons de son Esprit, de la sagesse à la crainte. Son interprétation des heures est fondée sur l'observation de la nature : il prie Dieu d'accomplir dans l'âme ce qu'il fait dans le monde à l'heure même où elle s'adresse à Lui ; mais les réminiscences et les citations de la Bible et des textes liturgiques renforcent, éclairent, complètent ce symbolisme fondamental. Nicolas de Clamanges se livre à des variations sur le nom qui désigne chacun des sept dons, soit au moyen de textes scripturaires où se trouve ce mot, soit par l'évocation des sentiments qu'exprime ce mot et qu'il applique successivement et à Dieu et à l'homme : pour chacun des dons, il suggère comment Dieu l'a

(8) Textes indiqués dans CALLEWAERT, *op. cit.*, p. 189-180, et S. BAÜMER, *Histoire du Bréviaire*, Paris, 1905, I, p. 75, 116, 129, 146.

(9) *De ecclesiasticis officiis*, I, 19, *P. L.*, 83, 757.

(10) *Etymologiae*, VI, 19, 62, *P. L.*, 82, 257 (reproduit Tertullien, *De oratione*, 25, éd. WISSOVA, *C.S.E.L.*, XX, I, 197).

(11) RHABAN MAUR, *De clericorum institutione*, II, 2-8, *P. L.*, 107, 327-328. AMALAIRE, *De ecclesiasticis officiis*, III, 1-3, *P. L.*, 105, 1163-1192 ; III, 42, 1150 ; IV, 40, 1235-1236 ; *De ordine antiphonarii*, VI, *P. L.*, 105, 1255-1257. PSEUDO-ALCUIN, *De divinis officiis*, 42, *P. L.*, 101, 1274. De même, au XII[e] siècle, le *Speculum ecclesiae*, 3, *P. L.*, 177, 340. RUPERT DE DEUTZ, *De divinis officiis*, I, 2-7, *P. L.*, 170, 13, 15.

(12) *Gemma animae*, II, 55-57, *P. L.*, 177, 633-634.

exercé envers nous et comment nous devons le pratiquer à son égard. Il précise quel est l'acte propre en nous de chaque don : la sagesse doit diriger toute notre vie, l'intelligence doit purifier notre conscience, le conseil doit nous faire connaître ce que nous avons à faire, la force nous permet de l'accomplir avec vigueur, la science nous rend capables de discernement, la piété nous incline aux exercices de dévotion, la « chaste crainte » (13) nous préserve des actions malsaines.

Tout cela est écrit en un style où abondent les parallélismes à deux membres comme il y en a tant dans les formules liturgiques anciennes (14). Les phrases, rythmées comme celles des préfaces, se prêtent admirablement à être récitées à haute voix, presqu'à être chantées. Ces qualités de style et d'inspiration sont celles qui apparaissent dans toute l'œuvre de Nicolas de Clamanges (15) ; elles expliquent que les prières qu'il avait composées, non plus que ses lettres et ses autres ouvrages, ne soient pas demeurées sans influence de son temps : l'une d'elles entra même dans le Bréviaire de Bayeux (16).

Clervaux. Dom Jean LECLERCQ, O.S.B.

I

ORATIO QUAEDAM AD DEUM

Deus, Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti? (1) Immo, quare ego te prior tuae gratiae ingratissimus dereliqui? Sicut enim tua gratuita bonitate tu me prior dilexisti et ad tuam dilectionem quando tuae dignationi complacuit exercitasti, ita profecto necesse est ut me a te prior ipse auerterim quam tu a me auerteris. Vae igitur misero mihi qui unicam a me spem meam, unicam salutem meam, unicum refugium, nefaria transgressione abalienaui. Quid faciam? quo me uertam? quo ibo aut quo confugiam? ubi salutem, ubi requiem, ubi subsidium, ubi solatium, ubi malorum meorum refugium aliquod aut leuamen inueniam? Certe, Domine Deus meus, etsi pro peccatis meis iuste irasceris, ad te tamen recurrere non pertimescam, sciens quod in ira tua nequaquam tuas continebis miseri-

(13) Sur les sources de cette expression d'après F. CHATILLON, cf. *Revue des études latines*, XXIV (1946), p. 54-55.

(14) Par exemple dans l'oraison *Dirigere et sanctificare*... de l'office de Prime actuel, formule attestée dans la recension du IX[e] s. de la *Règle* de S. CHRODEGAND, *P. L.*, 89, 1068.

(15) A noter, en particulier, vers la fin de la prière VII, l'évocation de la tempête en des termes très proches de ceux dans lesquels les classiques avaient développé le même thème (par ex. VIRGILE, *Eneïde*, VII, 590, 810, etc...)

(16) D'après V. LEROQUAIS, *Les Bréviaires manuscrits des Bibliothèques publiques de France*. t. IV, Paris, 1933, p. 25.

(1) *Ps.*, XXI, 2.

cordias, sed *cum iratus fueris,* etiam *misericordiae recordaberis* (2). Scio, Domine, et fateor et fateri necssse habeo supplicia me, non gratiam, ante tuum conspectum meruisse, qui tuis tantis beneficiis, tua totiens experta in me clementia, tam scelerata peruersitate abusus sum, nec in tua unquam caritate perseuerare studui, sed *tanquam canis reuersus ad uomitum* (3) uias meas iniquissimas iterando postque sordidas ambulando concupiscentias ab ipsa confestim infelix excidi meque ea priuaui indignissimumque reddidi. Sed quamquam maximis urgear iniquitatibus, quamquam in coenum flagitiorum uolutatus et immersus sim, tua tamen clementissima uox illam mihi consolationem iniecit sperandae pietatis tuae ueniaeque impetrandae fiduciam praestat qua *omnium iniquitatum* nostrarum, quacumque hora ingemisceremus, *te non recordaturum* esse dixisti (4). Ecce de tua gratia ad te suspiro, ad te amaro et contribulato spiritu reuerti desidero, uidens aperteque cognoscens quam malum quamque amarum est te dereliquisse Dominum Deum meum et timorem tuum apud me non esse. Placare itaque, Domine, placare et propitiare supplicanti, ignosce confitenti, parce reuertenti et quem iam totiens poenitentem benignus suscepisti a tua nunc non repelle miseratione. Redi, Domine, cum seruo tuo in gratiam, reconciliare profugo ac desertori filio (5), *auerte faciem tuam a peccatis meis et omnes iniquitates meas dele* (6) ; *pone custodiam ori meo* (7), pone frenum maxillis meis, pone omnibus sensibus ac membris habenas ut a te abire non possim de caetero ; *pone signaculum tuum super cor meum* (8) ut nullum praeter te amorem postea admittam, sed in tuo semper amore iugi atque inseparabili adhesione persistam, qui in omnia saecula uiuis et regnas benedictus. Amen.

II

Alia oratio

Errauit, Domine, ouis misera, ouis morbida et contagiosa, diu, multum et longe errauit. Errauit per sordes immundissimarum cogitationum, per deuia peruersarum suggestionum, per arida infructuosarum operationum, per praerupta pessimarum consuetudinum, per aspera et confragosa superuacuarum sollicitudinum, per aestus cupiditatum uariarum, per frigora indeuotionum, per inculta negligentiarum, per montana elationum, per procliuia curarum terrenarum, per lubrica voluptatum et, ut uno uerbo dicantur, per omnium praecipitia uitiorum, te suum amantissimum pastorem, uigilantissimum custodem, fidelissimum pugnatorem deseruit et cum feris crudelissimis suum sanguinem sitientibus conciliata est. Tuum

(2) *Habac.*, III, 2.
(3) Cf. *Prou.*, XXVI, 1.
(4) Cf. *Ezech.*, XVIII, 22.
(5) Cf. *Lc.*, XV, 11-31.
(6) *Ps.*, L, 11.
(7) *Ps.*, CXL, 3.
(8) *Cant.*, VIII, 6.

ouile tutissimum saluberrimumque contempsit, tua uberrima pascua despexit et in maximo discrimine cum lupis rapacissimis per deserta uagari coepit. Sed ecce iam uoti compos effecta suisque noxiis concupiscentiis quantum libuit obsecuta, immo post eas currendo lassata atque fatigata, quem ex suis tot erroribus fructum refert, fructum utique insuauem et amarum, qualem arbores deserti steriles et infecundae, sub quibus diu pasta est, ferre consueuerunt. Pinguis a te abscesserat; ieiuna et macie confecta uix ossibus haeret. Florens et formosa erat; decor omnis suus periit atque contabuit. Robusta et uelox exiuit; tardo et inualido gradu ianuam lapsura nititur. Sana et incolumis abiit; scauie et illuuie consumpta a lupisque et leonibus diuulsa, a uepribus lacerata et concisa, paene exanguis ac moribunda iacet. Sed tu diu iacentem alleua, sopitam excita et a mortis impendentis instantia miserabilem et infelicem miseratus erue, *quia tempus uenit miserendi eius* (1). Tu per deuia errantem tamdiu quaesisti, tu totiens fugientem reuocasti pertinacem et contumaciter tuis monitis salutaribus obsistentem ab eo in quem ruebat interitu praeseruasti. Nunc uero, Domine, te ultra fugere non potest, suis malis oppressa sistere cogitur tuamque medicam dexteram expectare. Apprehende itaque illam, clementissime pastor, tuisque piissimis humeris impositam ad tuum sacratissimum ouile reporta. Tuis, Domine, humeris, tuis inquam humeris eam reuehas necesse est, si saluam esse uis, neque enim aut te clamantem audire iam potest, quae aggrauatis auribus paene obsurduit, aut tangentem te respicere, cui ex uicina morte oculi caligant, aut post te pedibus ire, cui iam pedes ipsi frigidi atque torpentes ad tuum sanctum ducatum sectandum inefficaces sunt. Nihil igitur sibi spei ad salutem nisi ex tua gratia relictum est. *Sana eam, Domine, et sanabitur* (2), quam nisi tu sanaueris frustra alterius opem expectat. Illina oculos eius et collirio inunge *ne obdormiat in morte* (3), sed te tandem et se recognoscat, sicque uias suas recognoscens te amare incipiat et se erubescere. Aures eius obseratas tuis fomentis aperi, ut mellifluae uoci tuae obtemperans tibi placere ualeat. Sana pedes eius infirmos, ut affectu et opere te sequatur nec a tuis ulterius semitis aberret. Sana omnia eius membra *a planta pedis usque ad uerticem* (4) languore tabescentia, ut quae singula totiens offenderunt singula seruiant. Sana omnes eius sensus, omnes uires et potentias, ut *ex tota mente sua*, ex totis uiribus suis *te diligat* (5). Infunde suis uulneribus uinum et oleum ut hinc peccatorum suorum amara recordatione mordeatur atque humilietur, inde in spem miserationis adducta consoletur ac respiret. Assurgere ad te conatur, sed non potest. Tu ergo attolle eam, tu dexteram illi porrige, tu conatum eius adiuua, immo uero tu conatum quo ex coeno in quo iacet et uelit simul et possit exurgere tua sibi benignitate largiri dignare. Amen.

(1) *Ps.*, CI, 14.
(2) Cf. *Ierem.*, XVII, 14.
(3) Cf. *Ps.*, XII, 4.
(4) *Is.*, I, 6.
(5) Cf. *Mt.*, XXII, 37.

III

Oratio praeambula ad canonicum seruitium septem horarum dicenda a uiro ecclesiastico prius quam horas ipsas incipiat

Septies in hac *die laudem dicam tibi, Domine, memor operum tuorum* (1) magnorum nimio ac mirabilium quibus uniuersa septem diebus ab initio condidisti, memor praeterea septiformis gratiae tui Sancti Spiritus, cuius in singulis septem horis canonicis, quas ego indignus canonicus sacro et regulari instituto tuae ecclesiae ad laudem tui sancti nominis coram te hodie dicere pono. Singula mihi obsecro dona gratiarum largiri dignare, quatenus illo tuo beatissimo Spiritu septemque suis muneribus abunde repletus et uelut *columnis septem*, quas in domus suae *aedificationem sapientia excidit* (2) suffultus, per circulum septem feriarum, quibus in orbem repetitis tempora uoluuntur perque decursum septem aetatum quibus assidue mortalis infirmitas ad mortem procedit, ita tibi placere merear ut per laboriosum mystici septenarii in septem uirtutum operatione exercitium septem mortifera peccata, quae sunt *septem daemonia* ab illa euangelica Maria per Christum eiecta uitare ualeam *septemque nequiores spiritus* quos ille *fortis armatus* ad hominum subuersionem secum *assumit* (3) superare, tandemque ad triumphalem octonarium beatitudinum post peractam praesentis uitae militiam perduci. Rogo autem tuam clementissimam pietatem ut dum canonicas has horas laudi tuae maiestatis exsoluo cordi meo semper digneris assistere, linguam meam gubernare, ut apte, integre, perfecte, tractim et distincte uerba pronunciet, mentem a uagis ac uolatilibus cogitationibus expedire, ad teque, dum tecum loquitur, indesinenter attentam effice, ne dum per rerum imagines a te, qui secreto conscientiae delectaris, *foras egrediendo* discedit, te etiam a se merito discessisse misera defleat. Accipe igitur ex ore meo *sacrificium laudis* (1) salutare quod te honorificet meque *hostiam uiuam, sanctam* (2), probatam, tibi placitam, coram te offerat. *Diffunde gratiam* tuam *in labiis meis* (3) ut *de corde bono* (4) *eructem uerbum bonum* (5) et propter gratiam labiorum te regem amicum habeam dumque *in uoce exultationis et confessionis* (6) *os* meum aperiam tua illud benedictione implere digneris.

(1) Cf. *Ps.*, CXVIII, 164.
(2) Cf. *Prou.*, IX, 1.
(3) Cf. *Mt.*, XII, 45.
(1) Cf. *Ps.*, XL, 7, etc.
(2) *Ps.*, XLIX, 14.
(3) Cf. *Rom.*, XII, 1.
(4) Cf. *Ps.*, XLIV, 3.
(5) *Lc.*, VIII, 15.
(6) Cf. *Ps.*, XLIV, 2.

IV

ORATIO EXCITATORIA AD SURGENDUM HORA MATUTINALI PRO MATUTINO OFFICIO IN ECCLESIA UEL ALIBI PERSOLUENDO

Expergiscere, o anima mea, expergiscere (1); *hora est iam te de somno surgere* (2) matutina; suum factorem laudant astra, iubilant omnes angeli Dei nullo unquam somniculoso torpore depressi. Quid dormitas, quid pigritas, quid sopori mortis imaginem habenti prolixius incumbis (3). Attende quibus te uerbis Apostolus affatur *Surge qui dormis et exurge a mortuis, et illuminabit te Christus* (4). Ecce apostolica uoce uocat te Christus a somnoque et morte suscitat. Quid haeres, quid cunctaris, quid tergiuersaris, quid te de latere in latus girando uoluis? Rumpe moras, inertiam abiice, lecto te alacrius excute. Satis corpori ad quietem, naturae ad recreationem, artibus ad vegetationem indulsisti; tempus est ut tibi uigiles, tibi prospicias, tui curam habeas, tuum uicissim officium facias, ne te somnus diutrnior uitiis amicus languidam et torpentem opprimat. *Abiice opera tenebrarum armisque lucis induere* (5). *Fructus autem lucis est*, teste Apostolo, *in omni bonitate et iustitia et ueritate* (6). Vigila ergo, ora, meditare, surge ad laudem tui conditoris. Recogita illam noctem quam tuus auctor pro te ad mortem properans insomnem peregit; tecum reputa quantos in illa pro te protulit cruciatus, quomodo suos dormitantes discipulos *ne intrarent in tentationem uigilare et orare praecepit* (7); illa te atra nox excitet, illius obscurae tenebrae tibi ad salutem lux efficiantur. Terge fletu et lacrimis dilue, si quid culpae noctis caligo tibi forsan intulit. Illa hora est et *potestas tenebrarum* (8) qua uehementius solent insidiari suumque incautis uenenum (9) magis aspergere. Age igitur quod Propheta hortatur: *Quae dicitis in cordibus uestris, et in cubilibus uestris compungimini* (10). *Labora in gemitu tuo, laua per singulas noctes lectum tuum, lacrimis stratum tuum riga* (11). Excitet te cum Petro gallus ad poenitentiam; si quid turpe cogitatio suggessit, si quid sordidum delectatio persuasit, si quid nefarium consensio impressit, compunctio purget, oratio expiet, amara deleant suspiria, ut ad matutinum sacrificium Christo offeren-

(1) Le début rappelle celui de la *Meditatio* de S. Anselme : « Euigila, anima mea, euigila... » *P. L.*, 168, 709.
(2) *Ps.*, XLI, 5.
(3) Cf. *Ps.*, XXXVII, 14, etc.
(4) *Rom.*, XIII, 11.
(5) *Ephes.*, V, 14.
(6) Cf. *Rom.*, XIII, 12.
(7) *Ephes.*, V, 9.
(8) Cf. *Mt.*, XXVI, 41.
(9) Cf. *Coloss.*, I, 13.
(10) *Ps.*, IV, 5.
(11) Cf. *Ps.*, VI, 7.

dum mundus et immaculatus accedas. Nocturnas *in psalmis. hymnis et canticis* (1) uigilias age. *Lauda Deum in nocte in principio uigiliarum* (2). Canta illud canticum psalmi non tam uocis strepitu quam rei affectu : « *Media nocte surgebam ad confitendum nomini tuo Domine* » (3), et illud : « *Preuenerunt oculi mei ad te diluculo ut meditarer eloquia tua* (4) ». Recordare illud preterea quod scriptum legis : *Iustus cor suum tradet ad uigilandum diluculo ad Dominum qui fecit illum et in conspectu Altissimi deprecabitur* (5). Audi Sapientiam dicentem : *Qui mane uigilauerint ad me inuenient me* (6). Et ut melius illam tecum in te loquentem audias, posce a Domino in matutinis tibi dari Spiritum sapientiae, et dic per uerba sapientis ad illum : « *Da mihi, Domine. sedium tuarum assistricem sapientiam et noli me reprobare a pueris* (7). *Mitte illam de coelis sanctis tuis et a sede magnitudinis tuae, ut mecum sit et mecum laboret, ut sciam quid acceptum sit apud te* (8), *ne declinem a mandatis tuis* (9) ne exorbitem a uiis tuis ». Haec luce sua tenebras meas illuminet, nubila detergat, noctem irradiet, ignorantiam fuget, caecitatem depellat, uitam regat, mentem componat, affectus ordinet, opera dirigat, quo inter huius mundanae noctis insidias et pericula inoffenso ualeam gradu ad aeternae lucis gaudia peruenire.

V

Oratio dicenda ante horam primam

Da mihi, Domine, hora prima huius diei Spiritum intellectus, ut sicut sol mundo exortu suo meae carnis oculos splendore perfundit, ita oculis cordis mei interioribus sol intelligentiae oriatur qui erroris nebulas abigat, umbram peccati suis radiis discutiat, quatenus hunc diem illo duce in rectis ac lucidis operibus iuste, honeste, irreprehensibiliter agere ualeam, noxia quaeque et inutilia, lubrica, uana, perniciosa deuitare. *Dirigat in conspectu tuo uiam meam* (10), uerba mea, semitas meas ; omnes actiones meas faciat me intelligere et sequi *quae tibi sunt placita* (11), horrere et aspernare quae a tua sunt uoluntate aliena. *Lucis* me *filium* (12) faciat, non noctis neque

(1) *Coloss.*, III, 26.
(2) *Thren.*, II, 19.
(3) *Ps.*, CXVIII, 62.
(4) *Ps.*, CXVIII, 148.
(5) *Eccli.*, XXXIX, 6.
(6) *Prou.*, VIII, 17.
(7) *Sap.*, IX, 4.
(8) *Sap.*, IX, 10.
(9) Cf. *Ps.*, CXVIII, 21.
(10) Cf. *Ps.*, V, 9.
(11) Cf. *Io.*, VIII, 29.
(12) Cf. *Ephes.*, V, 8.

tenebrarum; *obsequium* seruitutis *meae rationabile* (1) coram te faciat, ut ne quid in utramuis partem plus iusto minusue agam, nihil temere aut praecipitanter, nihil languide uel remisse, sed singula quaeque moderate et cum uirtuosa mediocritate a nimio simul et modico auocante ad aequamque omnia mensuram redigente, *uisum frenet*, *linguam temperet* (2), verba libret ac moderetur, carnalem domet appetitum, sensus omnes a uanitate coherceat, iram caeterasque pestes perturbationum auertat totumque hunc diem a tua laude inceptum tuaque aspirante gratia in tua laude complendum sine ulla tua offensa, sine ullo periculo uel scandalo transire concedat.

VI

Oratio dicenda ante horam tertiam

Domine qui hora diei tertia Spiritum Sanctum tuum super Apostolos tuos igneis linguis effudisti, ipsum hac hora non meis meritis, sed tua gratuita bonitate super me digneris effundere, ut me illius sacratissima unctio de omnibus ad salutem meam et aliorum quorum salutem curare debeo pertinentibus erudiat suaque interna inspiratione me adiuuet et laetificet, corroboret et consoletur, feruidum igne caritatis zeloque fidei ardentem efficiat, linguam meam ad proximorum aedificationem salubri atque ignito accendat eloquio, superbiam a me releget, tollat ambitionem, aemulationem auferat. *Non* quae *mea sunt*, sed quae tua *quaerere doceat*, me mitem, humilem, *benignum*, *patientem* et pacificum reddat; me denique *congaudere ueritati* (3), non iniquitati faciat. Peculiariter autem et in specie donum mihi sui consilii uelit impertiri ut ipso interius suggerente quae agenda, quae omittenda, quae expetenda aut fugienda cognoscam, suae sanctae admonitioni, non meae, discam inniti prudentiae. *Quid* enim *oremus* aut optemus *secundum quod oportet*, teste Apostolo, *nescimus*, sensu imminuti, intellectu hebetes, affectu caecati, per uaria distracti terrenaque contagione aggrauati; sed *ipse Spiritus adiuuat infirmitatem nostram et postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus* (4), quia scilicet postulare nos facit et quae sint a Deo postulanda nobis suo secreto intimat consilio, ut omnia insuper proborum uirorum fideliumque agam consilio, ne me aliquando post factum minus consulte aliquid fecisse poeniteat seroque errore comperto illud turpe cogar dicere : non putaui; ut ad postremum iuxta mei sensus exiguitatem alteri consulendo liberum animum habeam non metu aut odio aut fauore permotum, non alicui prauae cupiditati obnoxium, non personae, non gratiae, non tempori, non simulationi aut assentationi seruientem, sed Deum, fidem, conscientiam semper prae oculis habentem.

(1) Cf. *Rom.*, XII, 1.

(2) Réminiscence de l'hymne *Iam lucis orto sidere* de l'office de Prime.

(3) Cf. *I Cor.*, XIII, 4-6.

(4) Cf. *Rom.*, VIII, 26.

VII

Oratio dicenda ante horam sextam

Deus uirtutum, fortis et potens, a quo omnis fortitudo et potentia est, da mihi in hac hora sexta Spiritum fortitudinis quo fortiter et constanter, intrepide ac magnanimiter, adversa huius mundi tolerem, prospera et blanda despiciam, ne aduersa frangant, tristia terreant, laeta autem perniciose demulceant. Da mundi desideria calcare et saeculi uanitates spernere, illecebras concupiscentiarum uincere, carnis aestus et incentiua tua adiutrice gratia superare, contra hostis callidissimi insidias uiriliter pugnare, iacula ipsius ignita armis tuis uictricibus, *scuto* uidelicet *fidei, lorica iustitiae et gladio Spiritus, quod est uerbum Dei, extinguere* (1). Concede motus tentationum primos et paruulos fortiter *ad petram allidendo* (2) in ipso suo primordio confringere. Da ut corporalem fortitudinem quam mihi tribuisti ad te custodiam, illam in tuo sancto exerceam atque occupem famulatu, non in uitiosis et superuacuis ac damnabilibus consumam, ne gemere cogar in nouissimis, quando carnes meas et corpus consumpsero, quod disciplinam detestatus sum monitisque salutaribus aurem meam non inclinaui. Da, ubi ad horam prandii uentum erit, cibo et potu cum tua benedictione gratiarumque actione temperanter uti. Da inter huius undosi pelagi fallaces sirenas, minaces scopulos, tumentes fluctus, stridentes turbines, frementes procellas, ita inter Scillam et Charybdin inconcusse nauigare quod ad tranquillum tandem possim portum tuo ductu et auspicio saluus euadere.

VIII

Oratio dicenda ante horam nonam

Deus scientiarum, Domine (3), *in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi* (4) qui *unus es* in coelis *uerus* hominum *magister* (5), infunde mihi desuper donum scientiae et discretionis, ut nullis circumueniar astutiis Satani, sed sciam *discernere spiritus si ex te* (6) uel ex maligno sunt ut nullus me seducat per dolum aut simulationem aut inanem fallaciam, *nullus me decipiat in sublimitate sermonum* (7), in inuolutione uerborum, in calliditate argumentorum nec e sincera fidei tuae salubritate unquam in errorem traducat. *Serpentis* habeam *astutiam, sed columbae simplicitate* (8) temperatam, ut astutus sim in malo uitando, simplex

(1) Cf. *Ephes.*, VI, 14-17.
(2) Cf. *Ps.*, CXXXVI, 9.
(3) Cf. *I Reg.*, II, 3.
(4) *Coloss.*, I, 3.
(5) Cf. *Mt.*, XXIII, 8.
(6) Cf. *I Cor.*, XII, 10 et *I Io.*, IV, 1.
(7) Cf. *Coloss.*, II, 4.
(8) Cf. *Mt.*, X, 16 (astuti sicut serpentes, selon d'anciennes versions bibliques).

autem in bono. Doce me in scientiae desiderio non curiosa sectari, non superuacua quaerere, illam quae *inflat* horrere *scientiam*, illam uero que *aedificat* (1) et ad te ducit eligere; discam a te et per te *non plus sapere quam oportet sapere*, *sed sapere ad sobrietatem* (2). Doce me te cognoscere et me cognoscere et me in te cognoscere. Fac me *zelum tuae legis habere* (3), sed *secundum scientiam* (4), non secundum impetum uoluntatis meae aut insipientiam cordis mei. Erudi me in lege tua et in praeceptis tuis, et *doce me* non tam scire quam *facere uoluntatem tuam* (5) ut possim illius particeps fieri sententiae : *O beatus homo quem tu erudieris, Domine, et de lege tua docueris eum* (6).

IX

Oratio dicenda ad uespertinum servitium

Deus fons et origo totius pietatis, qui *filios promissionis* (7) a *filiis perditionis* (8) pietate maxime discernis, qui summam totius christianae disciplinae in pietate consistere declarasti (9), ex piorumque operum exercitio mercedem regni coelorum tuis electis tribuendam spopondisti, aliquam mihi in hoc *sacrificio uespertino* (10), quod iam tuo glorioso nomini persoluere hora decliuior admonet, de illo fonte suauissimo stillam infunde, qua meus irrigatus animus in pietatis se actionibus exercere studeat, quae sunt uerus cultus tuae religionis, pia sui miseratio gentiumque proximorum affectuosa et efficax compassio. Moueat illum ante omnia ad pietatem, immo penetret et transfigat, gladius tuae amarissimae passionis, qua propter generis humani de tyrannide diaboli liberationem coelo descendere, carnem assumere, saeuum, crudele, horribile crucis supplicium subire, pietate ineffabili non dedignatus es. O dura et uere lapidea corda quae illa immensa pietas omnibus saeculis admirabilis meritoque uenerabilis ad compassionem non emollit, non in suspiria et singultus erumpere facit, non angi dolore, gemitu plangere, lacrimis manare, fletu liquescere. Infunde, Domine, cordi meo pios et mites affectus, ut mea contrito spiritu peccata lugeam, propter quae talem oportuit hostiam immolari. *Aufer a me cor lapideum*, tibi odibile, *et da mihi cor carneum* (11), molle, flexibile, benignum, quod pauperum necessitatibus libenter subueniat, opem ferat miseris, oppressos subleuet, alienas angustias uelut suas deputet illudque apostolicum

(1) Cf. *I Cor.*, VIII, 1.
(2) *Rom.*, XII, 3.
(3) Cf. *I Mac.*, II, 21.
(4) *Rom.*, X, 2.
(5) *Ps.*, CXLII, 9.
(6) Cf. *Ps.*, XCIII, 12.
(7) Cf. *Rom.*, IX, 8.
(8) Cf. *II Thess.*, II, 3.
(9) Cf. *I Tim.*, IV, 8.
(10) Cf. *Ps.*, CXL, 2.
(11) Cf. *Ezech.*, XI, 19 et XXXVI, 20.

semper meminerit et ad se dictum credat : *Exerce te ipsum ad pietatem ; pietas enim ad omnia utilis est* (1), *promissionem habens uitae quae nunc est et futurae* (2). *Ascendat* autem quaeso ad te, Domine, mea ista uespertina oratio et ut tuorum sorti filiorum merear aggregari tuam clementissimam pietatem super me descendere faciat quatenus ita *ad uesperum demoretur fletus* ut surgat *ad matutinum laetitia* (3), et *quoniam aduesperascit et inclinata est iam dies, mane nobiscum, Domine*, ut quando nostris aspectibus diurnum coeli luminare occiderit, *Sol iustitiae, qui nescit occasum* (4), lumine nos suae claritatis semper illustret.

X

Oratio dicenda ante officium completorium

Ecce iam solis occubitus noctem adesse denuntiat, et antequam diem clauso componat uesper olympo. restat tibi, Domine, hora nouissima, officium completorium persoluere, in qua hora tuam supplex deprecor misericordiam, ut qui in die mihi affuisti, in hac etiam nocte propitius adesse non abnuas, me tueri, me conseruare, mihi sanitatem largiri mentis et corporis, tuum sanctum angelum ad custodiam mihi delegare qui aduersae potestatis terrores reprimat, frangat insultus, insidias irritet, conatus euacuet, illusiones et phantasmata propulset, ne ullo prorsus eius incursu concuti, sed *in pace in idipsum* tuo angelico fultus praesidio *quiescam* (5), et dum *caro infirma* (6) somno refouetur, *cor* ad te semper *uigilet* (7), te cogitet, te recordetur, te uideat, te contempletur. *Signatum sit super me lumen uultus tui* (8), ne me tenebrarum angeli, tenebrarum ulla opera comprehendant. Da mihi tuum sanctum et castum timorem qui me ab omni illicito et peruerso opere tui iudicii terrore cohibeat omnemque alienum et noxium timorem a me excludat, ut te fideliter metuens totoque ex corde diligens, *non timeam a timore nocturno et a negotio perambulante in tenebris* (9). Et quoniam *timor* tuus, Domine, a quo, ut Propheta testatur, concipimus spiritum salutis, *initium sapientiae* (11) est, ita illo, obsecro, *confige carnes meas* (10), ita illum copiose et largiter in noctis huius exordio meis uisceribus immitte, ut in matutinis horis, dum ad tuam me continget laudem rursus exurgere, et tuae sanctae sapientiae contubernium fiducialiter a te postulem, et repulsam sustinere non merear, praestante tua indulgentissima miseratione, cuius *semper laus in ore meo* (12) perseueret. Amen.

(1) *1 Tim.*, IV, 7-8.
(2) Cf. *Ps.*, XXIX, 6.
(3) Cf. *Lc.*, XXIV, 29.
(4) Réminiscence de l'*Exultet* du Samedi-Saint.
(5) Cf. *Ps.*, IV, 9.
(6) *Mt.*, XXVI, 41.
(7) Cf. *Cant.*, V, 2.
(8) Cf. *Ps.*, IV, 7.
(9) Cf. *Ps.*, XC, 16.
(10) Cf. *Ps.*, CX, 10.
(11) Cf. *Ps.*, CXVIII, 120.
(12) Cf. *Ps.*, XXXIII, 2.

COMPTES RENDUS

I. **Louis Oechslin.** — *L'intuition mystique de sainte Thérèse.* Paris, Presses universitaires de France, 1946, 382 pages.

II. **P. Victoriano Larrañaga, S. J.** — *La Espiritualidad de San Ignacio de Loyola. Estudio comparativo con la de Santa Teresa de Jesús.* Madrid A. C. N. de P., Casa San Pablo-Alfonso XI 4, 1944.

I. Avec la thèse de M. Louis Oechslin, la littérature thérésienne s'enrichit d'une étude pénétrante sur la psychologie de la grande mystique castillane. Bien que l'auteur se soit limité à l'aspect philosophique du problème, sa contribution servira au théologien en raison de l'enquête historique et littéraire qui en constitue la première partie, mais surtout parce qu'elle cerne de très près le problème de la transcendance propre à l'expérience mystique en mettant en lumière les structures mentales qu'elle utilise.

Deux parties se distribuent la matière de cet ouvrage : la première suit pas à pas « la formation de Thérèse de Jésus » ; la seconde décrit « l'expérience mystique de Thérèse de Jésus » pour en interpréter les données à la clarté de la psychologie moderne. Une annexe : *Recherches sur le vocabulaire affectif de sainte Thérèse*, atteste l'effort d'objectivité soutenu au cours de ce travail et en garantit la valeur.

M. Oechslin n'est pas le premier qui se penche sur les sources littéraires dont a bénéficié la Réformatrice du Carmel. Les travaux de G. Etchegoyen, de R. Hoornaert et d'autres historiens ont révélé la part que les influences humaines ont eue dans son initiation aux réalités de la vie mystique. Des monographies récentes ont augmenté notre connaissance de la renaissance spirituelle qui coïncide avec la réforme monastique dont l'Espagne du XVIe siècle a été l'un des théâtres les plus favorisés. M. Oechslin en a tiré parti pour éclairer méthodiquement la physionomie de la sainte et pour nous acheminer vers une meilleure intelligence de son expérience surnaturelle.

A la suite de M. M. Bataillon, de M. Allison Peers, du P. Fidèle de Ros, il fait revivre le milieu religieux où se sont élaborées les doctrines qui donnent au « recueillement » intérieur la prééminence sur toutes les autres formes de tendances à l'union divine. Il interroge avec soin les auteurs qui ont précédé la Carmélite dans la description de l'itinéraire spirituel et des états mystiques qu'il comporte. C'est par leur intermédiaire que sont parvenus jusque dans la doctrine thérésienne les échos de certaines théories en faveur parmi les plus épris de réforme conventuelle, parmi les « illuminés » ou les « abandonnés » eux-mêmes, dont la sainte a si vivement condamné les excès.

Trois de ces maîtres ont particulièrement retenu l'attention de M. Oechslin : François d'Osuna, Jean d'Avila et Bernardin de Laredo. Il nous montre comment la moniale de l'Incarnation s'est engagée à leur école dans la voie du « recueillement » qui répondait à ses aspirations personnelles, mais dont chacun de ces auteurs lui apprenait à préciser la nature et les exigences.

En Osuna M. Oechslin s'efforce de découvrir tout d'abord l'écho inconscient du mouvement humaniste qui animait particulièrement l'université d'Alcala où l'auteur des Abécédaires avait fait ses études. On sent dans cette tentative un peu trop la thèse de l'historien en veine de conciliation. Ce qui apparaît dans ce franciscain, comme l'a montré naguère le P. Fidèle (*Le P. François d'Osuna*, Paris, 1937, p. 48) c'est bien plutôt le scolastique qui se défie de la nouvelle science et n'a qu'antipathie pour l'esprit nouveau. Il représente, par contre, éminemment la réforme dirigée par le Cardinal Ximénès de Cisneros et le courant spirituel dont « illuminés » et « abandonnés » restent les témoins les plus caractéristiques. Le mérite incontestable de cet auteur est d'avoir arraché la Carmélite au sentimentalisme qui avait marqué sa première forme de piété. Il lui a révélé le secret de cette oraison dépouillée par laquelle on la voit désormais aller à Dieu en acquérant par degrés l'équilibre de ses facultés dont il lui apprenait à discerner plus exactement la fonction et à mesurer l'importance dans l'acheminement vers l'intimité divine.

Jean d'Avila et Laredo compléteront non sans opportunité cet enseignement. Le premier a exercé une considérable influence sur le milieu religieux où s'est formée sa compatriote. Deux lettres conservées de lui attestent qu'ils se sont connus et la sainte a soumis à l'examen de ce maître spirituel réputé son autobiographie. Il est donc vraisemblable qu'elle a lu l' « *Audi, Filia, et vide...* » dont M. Oechslin nous donne une analyse détaillée. Quant à Laredo, on sait par elle-même qu'elle a lu avec soin la *Subida del Monte Sion*, ouvrage qui l'a aidée à rendre compte de ses états d'oraison.

Un des points relatifs au « recueillement » spirituel les plus délicats à préciser est la notion de silence. Osuna lui en avait longuement inculqué l'importance. En exaltant le *no pensar nada*, il l'avait initiée à une connaissance supérieure à la connaissance discursive, à une expérience où la contemplation et l'amour donnaient à l'esprit une saisie de Dieu ineffable. Jean d'Avila ajoutait à ces descriptions déjà remarquables des notes plus concrètes, un sens de l'harmonie des facultés dans le jeu préparatoire à l'intuition surnaturelle et surtout une orientation plus nette vers la dévotion au Verbe incarné donnant ainsi au « recueillement » un contenu plus positif.

Mais c'est Laredo qui apparaît comme le guide le plus décisif de la sainte dans son oraison mystique. Elle lui doit au moins de l'avoir confirmée dans sa méthode favorite pour contempler Notre-Seigneur non pas hors d'elle, mais présent en elle, pour vivre ses mystères et surtout sa Passion dans une sorte d'identification mystique bien différente de la manière préconisée par Ludolphe le Chartreux. Plus efficaces encore dans l'esprit de la Carmélite sont assurément les vues de Laredo sur la psychologie des hauts états mystiques. M. Oechslin ne semble pas avoir souligné à ce propos la dépendance du franciscain espagnol vis-a-vis d'Harphius et d'Hugues de Balma. Il aurait dû être ici plus attentif à la note que lui a communiquée le P. Fidèle de Ros et qu'il cite p. 58. Cet historien dont on connaît la compétence avait étudié dans un article de la RAM en 1939, cette filiation littéraire et montré que Laredo dans la 2e édition de son ouvrage avait transporté la mystique des Pays-Bas dans son propre pays. C'est donc Harphius en définitive qui révèle à sainte Thérèse le sens de cette intuition mêlée d'amour qui répondait à ses propres aspirations et donne à sa spiritualité une tonalité affective qu'elle n'avait point trouvé dans le *Troisième Abécédaire*.

Une autre influence, plus directe que celle des livres, s'est exercée sur la Réformatrice : celle de ses confesseurs. M. Oechslin leur consacre trois chapitres qui éclairent le développement de la personnalité de notre grande mystique.

Par les conseils du P. Cetina, du P. Pradanos, de S. François de Borgia et surtout du P. Balthasar Alvarez, la Compagnie de Jésus lui prodigue une direction qui s'enrichira — chez ce dernier, du moins — au contact de sa propre expérience.

M. Oechslin rappelle, à l'aide de la documentation recueillie par le P. Astrain dans son *Histoire de la Compagnie de Jésus en Espagne* et reprise en sous-main par H. Bremond, le conflit qui révèle au sein des premières générations de Jésuites des divergences spirituelles notoires. Il ne fait pas état de l'article (RAM, 1921, 36-57) où le regretté P. Dudon analysait avec impartialité le différend qui amena le P. Général Everard Mercurian à interdire l'oraison que

pratiquait et divulguait le P. B. Alvarez. Pour juger équitablement cet acte d'autorité qui nous paraît aujourd'hui rigoureux et même illusoire, il faut tenir compte, plus que ne le fait M. Oechslin à la suite de H. Bremond, des circonstances qui rendaient suspect à juste titre un mouvement de réforme spirituelle où se trouvaient mêlés des visionnaires et des religieux plus ou moins exaltés. C'est le temps où sévissaient en Espagne, en France, en Italie, des cabales comme celle que racontait récemment le P. P. Pirri dans l'*Archivum Historicum SJ* (Janv.-déc, 1945) et où Isabelle Berinzaga, la « Dame milanaise », jouait sous le couvert du P. Achille Gagliardi un rôle si discuté.

M. Oechslin pense discerner dans la tendance mystique qui caractérise plusieurs des premiers disciples de S. Ignace une influence franciscaine qui se serait exercée d'ailleurs sur le fondateur lui-même. Il peut affirmer, sans crainte de se tromper, qu'Osuna du du moins était bien connu du P. B. Alvarez et que la direction des Jésuites confesseurs de sainte Thérèse restait dans la ligne des lectures où elle avait puisé ses premières orientations spirituelles. Ce qu'elle doit vraisemblablement à ce religieux éminent, c'est une moindre défiance des représentations distinctes et, dans sa piété envers le Fils de Dieu incarné, une inclination à centrer sa vie morale sur l'imitation des vertus dont il est le modèle, enfin, l'usage pratique de l'oraison qui n'est pas pure spéculation, mais prend l'être tout entier.

Parmi les influences décisives qu'a subies sainte Thérèse, on ne peut négliger, encore qu'il ne fut jamais son confesseur, celle de S. Pierre d'Alcantara. Elle rencontra l'austère franciscain vers 1559 à Avila. A cette époque, le P. Alvarez tâtonnait dans sa direction sans parvenir à donner à sa pénitente la pleine assurance dont elle avait besoin. L'homme de Dieu lui apportait les lumières d'une expérience très proche de la sienne et des encouragements qui l'affermissaient dens son oraison simplifiée selon les principes d'Osuna et de Laredo. Elle apprenait de lui, en outre, le prix de la pauvreté qui serait l'un des fondements de sa réforme.

Il appartenait aux Pères dominicains d'aider la personnalité de la sainte à s'achever grâce aux clartés dont devaient la faire bénéficier le P. Vincent Baron, le P. Pedro Ibanez et quelques autres. Le chapitre que M. Oechslin leur consacre nous montre qu'une étroite collaboration existait à Avila entre Jésuites et Dominicains. Ceux-ci suivaient le courant mystique issu de Lombardie avec Savonarole qui opposait en Espagne Carranza et Louis de Grenade à Melchior Cano. A ce même moment, le P. B. Alvarez avait pour l'appuyer un supérieur, le P, Gaspar de Salazar, homme très versé en spiritualité et moins défiant de la mystique contemplative que son prédécesseur,

le P. Denis Vasquez, responsable en partie de l'attitude réservée et hésitante manifestée par le jeune directeur encore à ses débuts vis-à-vis de sa dirigée.

Ces préliminaires historiques occupent plus de cent pages de la thèse que nous analysons. Ils éclairent l'expérience décrite par la Carmélite dans ses ouvrages si souvent autobiographiques. Ils la rattachent à un contexte qui lui confère une valeur d'objectivité et autorisent à généraliser le contenu de ses descriptions : les expériences de sainte Thérèse se présentent comme des faits dont l'intérêt dépasse la personnalité qui y est engagée. Aussi la seconde partie traitée par M. Oechslin avec une science et un doigté beaucoup plus personnels, puise-t-elle à bon droit dans la psychologie comparée des analogies propres à éclairer la psychologie des mystiques. Une érudition familiarisée avec les philosophes modernes, l'emploi d'une méthode rigoureuse, le respect de l'objet donnent à cette étude un vrai mérite d'originalité.

Je ne puis suivre ici dans le détail les analyses que l'auteur nous propose des textes thérésiens et où il se montre attentif à marquer les enrichissements successifs que révèle la rédaction de l'autobiographie, de la relation au P. Rodrigue Alvarez et surtout du *Château de l'âme*. Je me contenterai de relever quelques résultats qui montreront en quoi consiste l'apport de son enquête.

Les expériences mystiques de la sainte, ses enseignements relatifs à l'initiation que comporte la vie mystique, la description de ses visions permettent de conclure à l'existence d'une « intuition mystique » sous-jacente aux états passifs dont elle parle. C'est à déterminer la nature de cette intuition que M. Oechslin consacre un chapitre (le V[e]) particulièrement dense de sa seconde partie. Il avait déjà dénoncé, en se référant au vocabulaire même de la sainte, ce que présente d'insuffisant, quand il s'agit d'exprimer les états supérieurs de l'âme, la distinction classique des trois facultés. Il va maintenant frayer la voie à une interprétation du témoignage thérésien qui rende justice à la complexité de ses données concrètes.

Il écarte l'interprétation intellectualiste qui ferait de l'expérience mystique chrétienne une sorte d'intuition simplificatrice à la manière de Plotin et il reproche au P. Maréchal, dont on connait les études si pénétrantes, de s'être trop hasardé dans cette direction peu en accord au moins avec les observations de la contemplative castillane. C'est dans la ligne de l'affectivité que celle-ci place l'expérience dont elle rend témoignage. Le psychologue se doit de ramener les notes propres de cette affectivité à des normes plus générales. Le parallélisme psycho-physique, tel que le professaient W. James et ses émules, pour qui toute connaissance affective comporte une représentation, ne saurait rendre compte de la connaissance imma-

nente à l'expérience mystique irréductible à une représentation. Pour en déterminer le mécanisme, M. Oechslin ne craint pas de faire appel à la psychologie génétique due aux travaux de M. F. Piaget et P. Guillaume sur la formation de la pensée chez l'enfant et même aux analyses de la vie instinctive dont Freud a été l'initiateur. L'intuition mystique ne se réduit cependant pas à ces deux formes inférieures de la pensée. Bien davantage est-ce dans le sentiment esthétique où se situe le niveau le plus élevé que puisse atteindre l'esprit humain que se rencontrent les analogies les plus éclairantes pour l'objet de cette étude. On admirera la dextérité avec laquelle l'auteur s'efforce de circonscrire de plus en plus le témoignage de la sainte en le rapprochant successivement des données de la psychologie des tendances qui dénote dans la vérité objective son caractère de « valeur » et souligne ainsi le dynamisme propre à l'intuition qui s'y réfère; puis, des suggestions que fournit la psychoiogie de l'invention avec l'état de tension ot de souffrance qu'elle dégage de l'expérience du poète comme de celle du mystique ; puis, de cette introspection plus pénétrante encore qui décèle dans la conuaissance personnelle. selon les vues de M. Nédoncelle, une réciprocité d'action dans laquelle deux consciences se manifestent l'une à l'autre. La saisie de cette réciprocité semble bien rendre compte de ce que sainte Thérèse nous révèle, d'une part, de son élan vers Dieu et, d'autre part, du sentiment de passivité qui n'est d'ailleurs pas simple inertie sous l'action divine.

Enfin, un dernier chapitre reconnaît les « faiblesses de l'intuition mystique » dans le fait qu'elle ne rompt pas toute relation avec l'espace et le temps. Elle n'en reste pas moins transcendante à ce conditionnement contingent de son exercice ici-bas. M. Oechslin, tout en conservant ce que la thèse immanentiste de H. Delacroix apporte de définitif, proteste contre l'arbitraire d'un découpage qui sépare l'Absolu perçu dans l'intuition mystique du Dieu personnel dont le dogme catholique nous instruit. Il y a dans l'attitude du savant psychologue un parti-pris qui fausse le témoignage même de la sainte. Il faut en dire autant du refus que ce savant oppose à la possibilité d'une intervention transcendante pour expliquer l'épanouissement de la personnalité qui résulte, si nous nous en tenons à l'aveu de la sainte, de l'action divine. M. Oechslin voit ici une option métaphyeique qui déborde l'objet de ses recherches, mais devant laquelle il déclare sans hésiter « qu'il n'y a aucune opposition entre la psychologie de l'intuition mystique et l'intervention effective de l'Absolu dans son sein ».

On voit de quel prix est pour le théologien pareille conclusion.

II. L'ouvrage du P. Larrañaga est une contribution importante à l'histoire de la spiritualité ignatienne, Sans apporter du nouveau,

ces trois cents pages d'un texte dense, abondamment documenté, mettent en valeur les résultats des travaux consacrés à la pensée du pénitent de Manrèse. On aimera que l'auteur ne l'ait pas réduite au contenu des *Exercices Spirituels*. Saint Ignace n'est pas seulement le praticien qui a confié à ce précieux petit livre le témoignage de ses premières expériences de la vie intérieure. Il est aussi le fondateur de la Compagnie de Jésus, le rédacteur de ses *Constitutions* où la sagesse réalisatrice s'allie à un sens singulier des exigences spirituelles de l'apostolat. Il est le mystique insigne que nous font connaître ses confidences au P. Gonzales de Camara et le trop court *Journal spirituel* rédigé en 1544.

L'étude du P. Larrañaga devrait mettre un terme à la légende qui rend S. Ignace responsable d'un « ascéticisme » anthropocentrique que tout contredit dans sa doctrine comme dans son expérience personnelle. L'évidence d'une parenté entre ses conceptions et celles de sainte Thérèse range le soldat blessé à Pampelune parmi les grands mystiques orthodoxes qui ont illustré le XVIe siècle espagnol. On regrettera peut être que le P. Larrañaga ait adopté une méthode trop artificielle, pas assez attentive à l'évolution concrète des expériences en cause dont il a marqué les points de rapprochement plus que les différences.

L'ouvrage comprend trois parties. Dans la première, l'auteur signale un triple caractère de la mystique ignatienne : son christocentrisme, sa physionomie trinitaire, son aspect marial. La seconde partie étudie l'influence que le christocentrisme des *Exercices* a exercée sur l'âme de sainte Thérèse. C'est l'occasion de rappeler l'impression que fait la lecture d'Osuna sur la sainte et du malaise qu'elle dit en avoir ressenti. C'est surtout le moyen de préciser le rôle des confesseurs Jésuites qui ont dirigé la sainte pendant une période décisive de sa vie ot lui ont transmis l'esprit véritable de leur Fondateur. Enfin la troisième partie confronte la mystique de S. Ignace avec celle de la Carmélite. L'auteur prend pour cadre le *Château de l'âme* et passe en revue, à propos de chacune des *Demeures*, les éléments de la spiritualité ignatienne qui lui correspondent. C'est ici qae la méthode employée nous paraît un peu simpliste et systématique. Nous aurions préféré dans les deux premières parties un examen plus complet des deux spiritualités et dans la troisième une comparaison des éléments les plus caractéristiques.

Il va de soi que ni le christocentrisme, ni l'aspect trinitaire et marial ne sont des traits exclusivement ignatiens. Cependant le choix judicieux des textes qui nous sont rappelés nous montre le relief singulier que prennent ces trois perspectives fondamentales chez le pèlerin dont on disait « qu'il était fou pour Jésus-Christ », chez le Fondateur d'une Compagnie qu'il voulait essentiellement

modelée sur le Collège des Douze Apôtres et consacrée au service du vicaire de Jésus-Christ. C'est ainsi qu'autour du Verbe incarné voie et guide vers le Père, s'organise la vie spirituelle de cet homme d'action admis dès Manrèse à l'intimité de la Vie trinitaire et qui avait trouvé par Marie le chemin vers Jésus.

Le P. Larrañaga travaille souvent de seconde main. Il aurait gagné à discuter de plus près certains problèmes difficiles dont il se contente d'emprunter à d'autres la solution. Pour l'influence du *Troisième Abécédaire* sur Thérèse d'Avila, il adopte les vues du P. Chrysogone qui est peu favorable à la doctrine d'Osuna. Le P. Fidèle de Ros nous a donné plus récemment une opinion autrement nuancée dans sa magistrale étude sur le grand spirituel franciscain (Beauchesne, 1937). Le P. Larrañaga aurait appris là que la doctrine du *Troisième Abécédaire* sur la Sainte Humanité du Christ n'est pas sensiblement différente de celle de la sainte et qu'on peut se demander si c'est bien à ce livre qu'elle fait allusion dans sa critique.

La deuxième partie de l'ouvage que nous recensons nous fournit des précisions utiles sur les documents récemment mis au jour et qui ont permis de désigner le P. Cétina comme le premier des confesseurs Jésuites de la sainte. C'est à lui que revient l'honneur de la direction dont elle parle et qu'on attribuait jusque là au P. Pradanos. Ces documents avaient été utilisés, en particulier, parle P. Fita dès 1917. Mais le P. Larrañaga nous permet de mieux apprécier le caractère ignatien de cette direction qui mettait la sainte, par l'intermédiaire d'un tout jeune religieux formé par le P. Miguel de Torrès, très estimé du Fondateur, avec S. Ignace lui-même.

Sainte Thérèse a-t-elle « fait » les Exercices Spirituels? La question est soulevée à propos d'une affirmation du P. Ribera, premier biographe de la Carmélite qui dit tenir de son confesseur (= le P. Cétina) qu'il « lui a donné une partie des Exercices ». Don Miguel Mir avec un absolutisme évidemment excessif a nié le fait dont la réalisation lui paraissait impossible dans l'ambiance du Carmel d'Avila peu favorable aux Jésuites. Le P. Larrañaga a raison de voir en cette négation un exemple de parti pris dont le savant historien espagnol est trop souvent imbu vis-à-vis de la Compagnie de Jésus. Les documents nous permettent de penser que la Carmélite a fait sous la direction de son confesseur une partie des *Exercices Spirituels*. Il n'est en tout cas pas douteux qu'elle n'ait connu la spiritualité propre au petit livre dont son confesseur ne pouvait manquer de lui parler. On aurait pu souligner davantage la réaction personnelle que les méthodes ignatiennes ont provoquée en elle. Elle se plaint quelque part de son peu d'imagination et de la difficulté qu'elle avait à se soumettre à la méthode des trois puissances. Sa manière de méditer sur le Christ présent en elle ne correspond pas tout à fait

aux méthodes préconiséés dans les *Exercices*. Tout cela aurait pu être dit plus clairement.

Les pages consacrées à la direction du P. Balthazar Alvarez ne nous satisfont pas non plus pleinement. Le P. Larranaga nous avertit que cet éminent spirituel de la Compagnie de Jésus mériterait une étude plus approfondie que celles dont il a été l'objet jusqu'ici. Il est regrettable qu'il ne se soit pas laissé tenter par une si belle entreprise. Il ne fait même pas allusion aux oppositiuns que le plus célèbre des confesseurs de sainte Thérèse a rencontrées, notamment de la part du P. Général Everard Mercurian. Ce point d'histoire aurait mis en lumière une influence certaine de la Réformatrice sur un disciple authentique de S. Ignace qui a fait école à son tour et répandu la pratique de l'oraison affective thérésienne.

L'interprétation que le P. Larrañaga nous donne de la spiritualité ignatienne dans sa troisième partie se réfère aux commentateurs les plus autorisés qui ont cherché à déceler le sens profond des documents qu'on minimise à ne leur donner qu'une portée ascétique. C'est à propos des « Quatrièmes Demeures » qu'il présente la contemplation ignatienne, toute méthodique qu'elle soit, comme une introduction au « recueillement » et à la « quiétude » décrite par le *Château de l'âme*. De même l'application des sens pour l'explication de laquelle il se range résolument parmi les partisans de l'interprétation spirituelle et non pas imaginative. De même encore pour les « consolations » dont parlent les *Exercices* et pour l' « élection » qui fait une si large place au surnaturel.

A propos des « Sixièmes Demeures », le P. Larrañaga ne craint pas de faire allusion au rapt de huit jours dont S. Ignace aurait été favorisé à Manrèse. Les références sur lesquelles il s'appuie sont antérieures à l'ouvrage si autorisé du P. Dudon qui a préféré ne pas faire état de ce fait si extraordinaire sur lequel le saint a toujours gardé le silence.

Le « mariage spirituel » dont la description occupe les « Septièmes Demeures » donne l'occasion de rappeler la vie d'union exceptionnellement élevée dont parle le *Journal Spirituel* de S. Ignace. Le P. Larrañaga se rallie avec raison aux pages pertinentes consacrées ici même par le P. de Guibert (RAM, 1938) à ce document si révélateur de l'esprit de S. Ignace et de son orientation foncière vers le service de Dieu qui pour autant s'écarte de la « mystique nuptiale » propre aux contemplatifs purs.

Comme nous voudrions l'avoir bien marqué dans ce compte rendu, malgré les quelques réserves faites plus haut, l'ouvrage du P. Larrañaga prend rang désormais parmi les travaux sérieux qu'a provoqués dans ces derniers temps l'étude scientifique de la spiri-

tualité de S. Ignace. Les tendances qu'il manifeste nous font davantage apprécier les efforts dont il présente la synthèse.

Michel Olphe-Galliard, S. J.

P. Fr. Bruno de J.-M. — *L'Espagne Mystique au XVIe siècle,* Paris, coll. Documents d'Arts et d'Histoire, Arts et Métiers graphiques, 18, rue Séguier.

Il appartenait au R. P. Bruno de J.-M., directeur des *Etudes Carmélitaines*, d'élever à la gloire des deux grands mystiques du Carmel un monument où l'art s'unit à la psychologie pour restituer dans leur cadre historiqne et sentimental les plus beaux écrits de Ste Thérèse et de S Jean de la Croix.

La présentation typographique de ce magnifique album, grâce à la variété et au relief impeccable des caractères, met en valeur les textes. Avec ceux-ci alternent des reproductions de chefs-d'œuvre qui créent une ambiance castillane des plus émouvantes. Le Greco y occupe une place de choix.

Le R. P. Bruno nous introduit d'une plume alerte dans le décor carmélitain où s'est déroulée la Réforme thérésienne. Bernard Champigneulle nous présente en quelques traits le Gréco dont le génie synthétise les fantaisies du l'Orient et la flamme du ciel tolédan. Suzanne Bresard, de l'Institut Carel, dégage de l'écriture des deux saints les lignes graphologiques plus particulièrement significatives. Sur un dessin du Christ dû à aaint Jean de la Croix, René Huygues nous communique les observations qu'un spécialiste de sa compétence peut consigner pour aider à en définir la valeur. C'est aux Carmélites de Montmartre que nous devons le choix des textes empruntés aux ouvrages de sainte Thérèse et de S. Jean de la Croix, textes où se révèlent en traits rapides et denses les caractères de cette mystique espagnole du XVI^a^ siècle si riche de couleur et de vérité.

Michel Olphe-Galliard, S. J.

Entretiens de Sainte Thérèse sur la vie religieuse (coll. : *La Vigne du Carmel),* Paris, éd. du Seuil, 28, rue Jacob, in-18, 220 pages.

La collection « La Vigne du Carmel » que dirige avec tant de goût et de compétence le R. P. François de Sainte-Marie, nous donne, dans cet élégant petit volume, un recueil de pensées et de réflexions sur la vie religieuse, tiré des diverses œuvres et en parti-

culier des Lettres de sainte Thérèse. La carmélite anonyme qui les a recueillies les a groupées dans l'ordre des constitutions de son ordre qui correspond en fait aux données essentielles de toute vie religieuse : règle, obéissance, choix des supérieurs, admission au noviciat, clôture, repas et récréations, heures canoniales, communion, chapelain et confesseur, pauvreté, travail, silence, maladie, etc. C'est dire quelle utilité présentent les textes, dont la référence précise est donnée en marge. On y retrouve partout avec l'esprit de la sainte, sa prudence surnaturelle et sa largeur de vues.

F. C.

P. Charles, S.J. — *La prière de toutes les choses.* Première série (coll. *Museum Lessianum*, série ascétique. n° 46.) — Bruxelles, L'Edition universelle ; Paris, Desclée De Brouwer.

Ce nouveau recueil de méditations qui doit, comme *La prière de toutes les heures*, comprendre trois séries de trente-trois méditations, connaîtra le même vif succès que son aîné. Le P. Charles s'y propose de nous aider à tirer parti de tout ce qui nous entoure pour aller à Dieu, en particulier des objets et des êtres les plus familiers. Un texte scripturaire amorce chacune de ces méditations où une originalité de bon aloi est mise au service d'un sentiment religieux sincère et profond. Quelle que soit la page que l'on aborde on est sûr d'y trouver une pensée non banale, des applications vraiment pratiques, des remarques tendant toutes à nous faire vivre d'un christianisme plus sincère et plus intérieur. Intelligence et volonté y trouvent pleinement de quoi se satisfaire.

Ferdinand Cavallera, S. J.

BIBLIOGRAPHIE (1)

(1946-1947)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

J. Leclercq. — Le retour à Jésus (Essai de morale catholique, I). Tournai, Casterman, 1946· 12°, 350.

M. A. Dimier. — Pour la fiche *Spiritus libertatis.* — *Rev. du M. A. latin,* 1947, 3, 56-60.

R. André. — Chronique de spiritualité espagnole. — La « Revista de Espiritualidad ». — VS, 1946, 75, 568-77.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

P. Doncœur, SJ. — Eveil et culture du sens religieux (Cahiers de Sainte Jehanne). — Paris, 23, rue Oudinot, s. d., 12, 48.

Vie spirituelle, Enquête. Vers quel type de sainteté allons-nous? — Février 1946, t. 74 :

Quelques réponses de nos lecteurs.

Florilège de définitions de la sainteté proposées par nos lecteurs, 318-328.

A. Plé, OP. — Conclusion à l'enquête, 231-318.

Fr. Tailliez, SJ. — *Basiltikè Hodos.* Les valeurs d'un terme mystique et le prix de son histoire littéraire. — *Orient. christ. period.,* 1947, 299-354.

L. et M. Becqué, CSSR. — Nature et grâce. — NRT, 1947, 69, 713-730.

Dr. Nordet. — Psychisme et spiritualité. — VS, 1946, 75, 588-592.

A propos du travail du Dr. **Odier** : Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale. — Neufchâtel, La Baconnière, 1943, 260 p.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EC : *Etudes carmélitaines*; NRT : *Nouvelle revue théologique*; OGL : *Ons geestelijk leven*; RSR : *Recherches de science religieuse*; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*; SC : *Scuola Cattolica*; VC : *Vita cristiana*; VS : *Vie Spirituelle*; VSo : *Vida Sobrenatural*; Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

I. Hausherr, SJ. — *Opus Dei.* — *Orient. ch.-per.*, 1947, 195-218.

A. M. Lanz, SJ. — Umanesimo cristiano et perfezione spirituate. — *Gregorianum*, 1947, 132-159.

M. Blondel. — Il problema dell' assimilazione delle creature a Dio. — *Qunderni di Roma*, 1947, 1, 197-205.

Y. de Montcheuil, SJ. — La conversion du monde. — Bruxelles, Editions universitaires, 1946, 12°, 96.

A. Vandenbunder. — De discretione spirituum. — *Col. Brugenses*, 1947, 43, 208 212.

R. Plus, SJ. — En union avec l'Esprit-Saint. — Paris, Spes, 1946, 16, 240.

R. Garrigou-Lagrange, OP. — La foi éclairée par les dons. — VS, 1946, 74, 657-666.

L. Colomer Montès, OFM. — Los dones intellectuales del Espíritu Santo. — *Rev. esp. de teologia*, 1947, 7, 3-45.

M. Ledrus, SJ. — Fruits du Saint-Esprit. — VS, 1947, 76, 714-733.

A. Vandenbunder. — De discretione spirituum. — *Collat. Brug.*, 43, 1947, 208 212.

M. Cordovani, OP. — Itinerario della rinascita spirituale. — Rome, Belardetti, 1946, 8°, 304.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

E. Monnier. — Traité du caractère. — Paris, éd. du Seuil, 1946, 8, 798,

P. Galtier, SJ. — Le chétien impeccable (I. Jean III, 6 et 9). — *Mélanges sc. relig.*, 4, 1947, 137-154.

Th. Deman, OP. — La charité fraternelle comme forme des vertus. VS, 1946, 74, 391-404.

Amour et violence. — *Etudes Carmélitaines* [1946], 277.

R. Chevignard, OP. — Et il leur était soumis [réflexions sur l'obéissance religieuse]. — VS, 1947, 77, 201-215.

F. Taymans, SJ, — Missions divines et obéissance humaine. — NRT, 1947, 69, 487-496.

J. Ryelandt, OSB. — Nos forces de réaction dans la vie spirituelle. — Paris, Desclée De Brouwer, 1947, 12°, 647.

Ma joie terrestre, où donc es tu ? — *Etudes Carmélitaines*, 1947, 380.

E Delaruelle. — La joie est-elle un péché ? — EC, 1947, 41-60.

François de Sainte-Marie, CD. — De la joie chrétienne. — EC, 1947, 61-68.

M. de Corte. — Joie chrétienne et fragilité présentes. — EC, 1947, 69-87.

J. Martin. — Le Rire et la Croix. — EC, 1947, 88-118.
R.-H. Barbe. — Humanisme et chasteté. — EC, 1947, 141-168.
P. Cossa. — Chasteté et médecine. — EC, 1947, 169-174.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÈTERNATURELS.

Lucien-Marie de S. J., CD. — Transcendance et immanence d'après saint Jean de la Croix. — EC, 1947, 265-289.
[Carmel d'Amiens]. Expérience de Dieu dans l'obscur. Témoignage des mystiques. — EC, 1947, 317-362.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

Th. Deman, OP. — La spiritualité de la messe. — Paris, A. Michel, 1946, 12°, 48.
Vie Spirituelle, janvier 1947 : numéro consacré à l'*Office*. Conclusions de l'enquête sur l'office divin, 76, 27-204.
R. Plus, SJ. — Les dons naturels et l'oraison. — NRT, 1947, 69, 520-524.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES.

P. Ernst, SJ. — Option vitale, contribution à une psychologie ascétique de la vocation. — NRT, 1947, 731-742.
R. P. Loret. — Vocations. Doctrine, pratique. — Angers, chez l'auteur, 13, rue Franklin, 1946, 12°, 228 p.
R. Garrigou-Lagrange, OP. — De sanctificatione sacerdotum secundum nostri temporis exigentias. — Turin, Marietti, 1946, 8°, 170.
J. A. Robillard, OP. — Spiritualité du clergé ou spiritualité sacerdotale ? — VS, 1946, 74, 186-193.
J. Doyen, OP. — Notes sur le problème des prêtres ouvriers. — VS, 1947, 76, 312-324.
R. Aubert. — Théologie missionnaire et spiritualité missionnaire. — *Coll. Mechlin*, 1947, 424-433.
T. Mandrini. — Nuove esigenze della formazione spirituale del Clero. — VC, 4947, 164-175.
Un directeur de séminaire. — A propos de la formation des séminaristes. — VS, 1946, 74, 59-68.
Un supérieur de Séminaire. — Quelques réflexions de captivité sur nos séminaristes. — VS, 1946, 74, 106-112.
M. F. Nicolas. — La vrai notion de la vie religieuse. — VS, 1946, 74, 39-58.

F. Vandenbroucke. OSB. — La profession second baptême, — VS, 1947, 76, 260-263.

Dom **J. Leclercq**, OSB. — Points de vue sur l'histoire de l'état religieux. — VC, 1946, 74, 816-833 ; 75, 127-37.

Agnès Lamy. — *Bios angélikos* (avec introduction par **J. Daniélou**, SJ.) : La vie monastique et ses problèmes actuels. — *Dieu vivant*. 1946, 7, 59-77.

J. M. Perrin, OP. — Constitution apostolique « Provida mater Ecclesia ». La perfection chrétienne instituée en plein monde. — VS, 1947, 77, 231-237.

I. Creusen, SJ. — Les instituts séculiers. — *Revue des Comm. religieuses*, 1947, avril, 1-32.

M. Lekeux, OPM. — Les saints du mariage. — Paris, A. Michel, 1947, 12°, 46.

Une fraternité dominicaine de ménages. – VS, 1947, 76, 304-411,

Ph. de Soignie, SJ. — Mystique chrétienne et ascension ouvrière. Tournai, Casterman, 1946, 12°, 124.

D. Chenu, OP. — Spiritualité du travail. — Paris, la Pensée Catholique, 1947, 12°, 284 p.

P. Ranwez, SJ. et divers. — Problèmes de formation religieuse. Aspects et solutions en Wallonie. — Tournai, Casterman, 1946, 8°. 164.

VII. — HISTOIRE : TEXTES, DOCUMENTS, ÉTUDES.

H. Cazelles, SS. — Spiritualité de Moïse. — VS, 1946, 74, 406-419.

E. Peterson. — Le martyr et l'Eglise. — *Dieu vivant*, 1946, 5, 17-31.

J. Dupont, OSB. — Le nom d'abbé chez les solitaires d'Egypte. — VS, 1947, 77, 216-230.

M. Mellet, OP. — **S. Augustin** prédicateur de la charité fraternelle dans ses Commentaires sur S. Jean. — VS, 1946, 74, 69-91.

R. Mouterde, SJ. — Nouvelles images de stylites. — *Orient. chr. per.*, 1947, 245-250.

C. Pera, OP. — **Dionigi Areopagita** et l'opera dí **Maurice de Gandillac**. — VC, 1947, 146-152.

S. Salaville, A. A. — Messe et communion d'après les Typika monastiques byzantins du X[e] au XIV siècle.— *Orient. christ. period.*, 1947, 282-298.

La règle de saint Benoît traduite en français avec notes explicatives par Dom **G. Morin**. — Fribourg, Saint-Paul, 1944, 18°, XX-306.

Dom Ph. Chevallier, OSB. — Denys est-il chrétien ? — EC, 1947, 308-316.

Republie un texte de **Bossuet** emprunté à l'Instruction sur les états d'oraison, second traité, p. 50-66, édition Levesque, 1897.

V. Sempels. — Opkomst en Bloei van hel Kluizenaarsleven ta onzent in de XII[e] en XIII[e] eeuw. — *Collect. Mechlin*. 1947, 357-376.

J. Pallard. — Prière et dialectique. Méditation sur le Proslogion de saint **Anselme**. — *Dieu vivant*, 1946, 6, 51-70.

M. Caliaro, scal. — I doni della Spirito Santo secondo S. **Bernardo**. — *Divus Thomas* (Pl.). 1944-46, 267-290.

M. H, Vicaire, OP. — L'évangélisme des premiers frères prêcheurs. — VS, 1947, 76, 264-277.

F. Russo, MSC. — S. **Francesco** e i Francescani nella letterature profetica **Gioachimita**. — *Misc. francescana*, 1946, 231-242.

A. Pagliaro. — Il cantico di Frate Sole. — *Quaderni di Roma*, 1947, 1, 218-235.

C. Stano, OFM, Conv. — Appendix bibliographica (publications récentes sur S. **Antoine de Padoue**, à l'occasion en particulier de sa proclamation comme docteur de l'Eglise). — *Miscellanea francescana*, 1946 (juin 1947), 40-44.

O. Montenovesi. — *I fioretti* di Santa **Margherite da Cortona**. — *Misc. franc*., 1946, 254-294.

Extraits du procès de canonisation encore inédit, à l'occasion du 7[e] centenaire de sa naissance.

M. Candal, SJ. — Innovacionnes palamíticas en la doctrina de la gracia. — *Miscellanea Giovanni Mercati* (Studi e Testi, 128, 1946) 3, 65-103.

Vita cristiana, fasc. 3 : mai-juin 1947, tout entier consacré à sainte **Catherine de Sienne** à l'occasion du sixième centenaire de sa naissance (1347-1947), pp. 193-352.

A. Walz, OP. — Sainte **Catherine de Sienne** et le Sacré-Cœur. — VS, 1947, 76, 891-902.

J. M. Perrin, OP. — Sainte **Catherine de Sienne** et l'amour du prochain. — VS, 1946, 74, 574-584.

R. Ricard. — Les lectures spirituelles de l'infant Ferdinand de Portugal (1437). — *Rev. du M. A. latin*, 1947, 3, 43-51,

H. Desmet. — *Imitation de Jésus-Christ*. Essai de traduction en sentences rythmées dans le ton de l'original latin avec des Notes sur les sources de l'*Imitation* et quelques brefs commentaires doctrinaux. — Lille, Silic, 1946, 12°, 388.

François de Sainte-Marie, CD. — Initiation à saint **Jean de la Croix**. — Paris, éd. du Seuil, 1946, in-18, 208 (Coll. la Vigne du Carmel).

Bruno de J. M, CD. — Du Mont-Carmel aux mystiques français. — EC, 1947, 363-377.

Hippolyte de la Sainte Famille, CD. — Le conflit **Doria-Gratien** (préface du P. **Bruno de J. M.**). — EC, 1946, 189-273.

Jerôme Nadal, SJ. — Journal spirituel (avec préface de **J. Daniélou** ; tr. par **Suz. Monnot**). — *Dieu vivant*, 1946, 5, 35.

G. **A. Simon**. — Le noviciat de **M. de Rancé** à l'ahbaye de Perseigne. — VS, 1946, 74, 701-713.

A. Combes. — L'appel de l'époux [sur la vocation de Ste **Thérèse de l'Enfant Jésus**]. — VS, 1947, 77, 16-40.

M. Philippon, OP. — Un nouvel âge de spiritualité [sur Ste **Thérèse de l'Enfant Jésus**]. — VS, 1946, 75, 397-424.

Abbé **Gentilhomme**. — Intimité confiante avec Dieu. Directoire spirituel de sainte **Thérèse de l'Enfant-Jésus**.— Paris, Lethielleux, 1946, 12, 70.

R. Thibaut. — L'idée maîtresse de la doctrine dom **Marmion**. — Abbaye de Maredsous, 1947, 12°, 218.

F. Gaye. — Les étapes d'une conversion. Antoinette (1910-1937).— Paris, Casterman, 1947, 12, 308.

A. Plé, OP. — Dieu dans une vie [d'après les notes intimes de Sœur **Monique de Jésus,** décédée au Carmel français d'Hulst (Hollande), le 4 décembre 1938]. — VS, 1946, 75, 80-95.

H. d'Hellencourt. — Journal de bord. Fragments spirituels présentés par **P. Renaudin**. — Paris, Bloud, 8°.

M. J. Congar, OP. — L'œuvre posthume du **P. Mersch**. — VS, 1946, 74, 117-124.

R. Garrigou-Lagrange, OP. — Monseigneur **A. Saudreau**. — VS, 1947, 76, 459-62.

P. Renaudin. — Mystiques et saints de chez nous. Pariz, éd. nouvelles, 1947, 12°, 218.

E. Behr-Sigel. — La prière à Jésus ou le mystère de la spiritualité monastique orthodoxe. — *Dieu vivant*, 8, 1947, 67.

N. Arséniev. — Le monde des saints et des staretz russes. — *Dieu vivant*, 1946, 6, 79-119.

A. Salem. — Aspetti unionistici della santità orientale, — SC, 1946, 74, 314-319.

R. Guardini. — L'univers religieux de **Dostoïevski**. — Paris, éd. du Seuil, 1947.

L. Andrewes. — *Preces privatae*. Adaptation française par **M. Villain** et St. **Cwiertnak**. — Grenoble, Arthaud, 1946, 16, 232. — Cf. NRT, 1947, 524-529, c. r. par R. **Wels**.

G. F. Nuttall. — The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience, — Oxford, Blackwell, 1946, 8°, XII-192.

P. Iohanns, SJ. — La philosophie religieuse du Vedanta. — NRT, 1947, 69, 665-688.

SPIRITUALITÉ MISSIONNAIRE
ET
MYSTÈRE DE LA CROIX

L'idée missionnaire est à l'ordre du jour. Elle jouit de la faveur des élites catholiques. On peut voir là le signe le moins équivoque de la vitalité religieuse de notre temps. On peut dans cette fermentation apostolique reconnaître la force de la fécondité inépuisable promise par le Christ à son Eglise. Non certes que l'évangélisation des pays païens n'ait connu des périodes de prospérité plus intense encore qu'aujourd'hui, mais aucune génération peut-être avant la nôtre n'a senti comme nous le besoin de penser en profondeur et de fonder en doctrine les problèmes que pose la mission conquérante de l'Eglise. Les créations admirables du XIX[e] siècle ont contribué efficacement à l'expansion du royaume de Dieu (1). Elles n'ont pas renouvelé les structures de l'apostolat organisé par les pionniers du XVI[e]. C'est à une mise au point radicale que nous assistons, à une refonte de ces structures que s'intéressent non plus seulement les praticiens, mais les théologiens eux-mêmes préoccupés de conserver un contact étroit avec la réalité vivante de l'Eglise afin d'en mieux définir les lois et d'en diriger l'évolution (2). L'impulsion donnée par nos derniers

(1) Nous pensons particulièrement à la *Propagation de la foi*, fondée par Pauline Jaricot et à l'œuvre si féconde du Cardinal Lavigerie.

(2) On sait que le R. P. Pierre Charles, professeur de théologie à Louvain, s'est acquis une place de premier plan dans le domaine de la Missiologie dont il a contribué à renouveler les méthodes. Voir ses *Dossiers de l'Action Missionnaire* et du point de vue de la vulgarisation, son recueil de Méditations intitulé : *La Prière Missionnaire*, Paris et Louvain, 1935.

papes Benoît XV et Pie XI n'a pas peu contribué à cet effort de réflexion dont le bienfait s'est propagé bien au delà des cercles proprement techniques où s'élabore la doctrine. La diffusion de l'idée missionnaire dans les milieux laïcs et notamment chez les jeunes porte le cachet d'une époque où la conscience de nos solidarités se généralise rapidement. La création de mouvements comme l'*Aucam* en Belgique (3), bientôt suivie de la L. M. E. en France (4), témoigne d'une foi irrésistible en la destinée de l'Eglise dont nul de ses membres n'a le droit de se désintéresser. Avec l'étude des problèmes missionnaires divulguée parmi les intellectuels, ce fut la naissance d'un idéal parallèle à celui de l'Action Catholique en pays chrétiens et de cette vocation révélée par le groupe *Ad Lucem* qui pousse des laïcs à quitter leur pays d'origine pour porter en terre païenne témoignage à la vérité de l'Evangile (5).

Mais les techniques modernes, en rapprochant les distances, ont singulièrement attisé la curiosité qui nous tourne vers les mentalités les plus différentes des nôtres. Nos élites catholiques ne peuvent plus se contenter de trouver dans leurs revues quelques récits pittoresques sur la vie des peuples exotiques. Elles veulent une documentation objective sur la pensée et les mœurs nourris de civilisations autres que celle de notre Occident. C'est à ce besoin que répond en France une revue comme *Rythmes du Monde* où l'idée missionnaire s'objective dans un vaste effort de compréhension et dans un échange de valeurs spirituelles très enrichissant (6).

(3) L'Aucam (Academica Unio Catholicas Adjuvans Missiones), est née à Louvain au cours de l'Avent 1924 sous l'impulsion du R. P. Charles. On trouvera une notice sur son histoire et sur ses buts dans *Rythmes du Monde*, 1946, n° 4, sous le titre : *Chronique des Mouvements laïcs missionnaires* (Louis Maillard).

(4) *Ligue Missionnaire des Etudiants.*

(5) *Ad Lucem* doit pour une grande part sa vitalité au dynamisme de son Président le Dr Aujoulat, député du Cameroun.

(6) *Rythmes du monde* (Lyon, 6, rue d'Auvergne, Paris, 35, rue de Sèvres) a pour sous-titre : *Perspectives missionnaires*. Le plan avoué sur lequel se situent ses préoccupations est le plan religieux. Elle ne s'intéresse « qu'indirectement aux questions politiques, sociales et autres » *Rythmes du monde* a été fondée en 1946. Elle apporte aux esprits

C'est, enfin, un progrès important de l'idée missionnaire que marque dans les préoccupations pastorales du clergé diocésain le souci d'une adaptation plus foncière aux besoins des masses déchristianisées. Depuis que l'alarme a été jetée dénonçant l'abandon spirituel dont souffre le prolétariat, un sentiment tragique de ces détresses si proches a suscité l'intense renouveau du zèle missionnaire qui permet à l'Eglise de réconfortantes visions d'avenir (7). Les centres d'apostolat moderne créés par la Mission de France et la Mission de Paris ou par des initiatives aussi hardies que celle du P. Loew à Marseille sont de puissants creusets où se retrempe l'idée missionnaire en vue d'un travail plus méthodique, mais aussi d'une intelligence plus éclairée de la conquête évangélique (8).

Il va de soi que la spiritualité ne peut rester étrangère à cet élan d'opinion si éprise de réalisations efficaces. Le besoin d'une nourriture intérieure adaptée se fait sentir de ceux-là qui perçoivent davantage les exigences de l'âme contemporaine. En même temps que l'aspect social du salut les frappe particulièrement, la théologie de l'Eglise captive aussi leurs esprits (9). Il y a en cette convergence d'intérêt pour des problèmes dont la connexion est étroite,

cultivés un complément utile à la revue *Missionnaires*, destinée au grand public et admirablement présentée à cet effet.

(7) Il est à peine nécessaire de rappeler aux lecteurs de langue française l'impression faite par l'ouvrage des abbés H. Godin et Y. Daniel : *La France pays de Mission ?* paru d'abord à Lyon aux Editions de l'Abeille, maintenant à Paris aux Editions du Cerf, collection *Rencontres*. C'est à cette même collection qu'appartiennent les ouvrages de M. M. Michonneau *La Paroisse, communauté missionnaire* et Boulard, *Problèmes missionnaires de la France rurale*.

(8) L'ouvrage capital du P. M.-R. Loew a pour titre : *En mission prolétarienne* (Editions Economie et Humanisme, 262, rue Saint-Honoré, Paris).

(9) La collection *Unam Sanctam* (Paris, Editions du Cerf) avec des ouvrages aussi importants que ceux du P. de Lubac, *Catholicisme*, L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, chanoine J. Leclercq, *La vie du Christ dans son Eglise*, G. Bardy, *La Théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée*, du même, *La Théologie de l'Eglise de saint Irénée au Concile de Nicée*, M.-J. Scheeben, *Le Mystère de l'Eglise et de ses sacrements*, Louis Bouyer, *L'Incarnation et l'Eglise-Corps du Christ dans la Théologie de saint Athanase*, Dom A. Vonier, *L'Esprit et l'Epouse*, etc., est un reflet de cette préoccupation dominante.

une incidence sur le comportement spirituel qui mérite d'être mise en lumière (10). Nous voudrions y retrouver certaines lignes traditionnelles que les circonstances font émerger et qui doivent demeurer comme la garantie d'une fidélité authentique à l'esprit du divin Fondateur. Le mystère de la croix est le point d'insertion où se rencontre comme le double courant des attraits spirituels qu'éveille en nos âmes la foi chrétienne : l'un qui tend à les concentrer dans un effort d'assimilation toujours plus exclusive à Jésus-Christ crucifié ; l'autre qui les dilate, au contraire, et les pousse à s'égaler autant qu'il est possible aux dimensions universelles de l'amour rédempteur. Nous espérons montrer comment l'idée missionnaire puise dans cette spiritualité inspirée de la croix, sa vigueur concrète et sa noblesse sans rivale.

I

Lorsque Pie XI prenait à son compte les encouragements de Benoît XV en faveur des missions et rappelait à tous les fidèles leur devoir de travailler à la propagation de la foi, il s'appuyait sur l'exigence essentielle de la charité chrétienne. L'amour de Dieu comme l'amour du prochain pressait l'Eglise de répandre le Royaume du Christ dans l'univers entier et de transmettre la Bonne nouvelle aux âmes plongées dans les ténèbres de l'ignorance (11).

Les théologiens s'appliquant, à leur tour, à discerner les fondements doctrinaux de l'idée missionnaire n'ont eu qu'à expliciter le contenu de ces textes pontificaux si décisifs. Le P. de Lubac, par exemple, a montré comment le souci apostolique s'inscrit dans la logique de la vocation chrétienne elle-même. Le mot de S. Paul : « Vae enim mihi si non evangelizavero ! » exprime la protestation de tout baptisé qui prend conscience de ce que la charité brûle

(10) Nous entendons ici « spiritualité » dans un sens très général. Il s'agit de réunir sous ce vocable commode les grands thèmes dont s'inspire l'esprit missionnaire et d'en approfondir la théologie.

(11) Dans l'encyclique *Rerum Ecclesiae* du 26 février 1926 (*Actes de Sa Sainteté Pie XI*, édit. Bonne Presse, t. III, p. 143 sq.), Pie XI rappelle la Lettre apostolique de Benoît XV « *De fide catholica par orbem terrarum propaganda* » (30 nov. 1919).

en lui comme une flamme et de ce qu'elle meurt dès l'instant où elle cesse de consumer et de se propager (12). Le P. A. Durand énonce la même conclusion lorsqu'il considère l'Eglise comme l'incarnation perpétuée du divin Rédempteur et justifie à partir de cette notion le zèle conquérant de l'apostolat missionnaire (13).

Au vrai, le sentiment de notre solidarité anime dès les origines les membres du Corps mystique institué par le Christ. Ce divin organisme porte en sa nature intime une loi de fécondité qui l'empêche de se replier sur lui-même et de rester indifférent au sort des masses qui lui sont étrangères. C'est d'une fonction essentielle à son être qu'il se sent responsable et S. Paul ne fait qu'en traduire le dynamisme profond quand il proclame sa mission d'annoncer coûte que coûte la Bonne Nouvelle de la Rédemption aux juifs et aux gentils (14).

Le vocabulaire des chrétiens n'allait pas tarder à rendre manifeste la dette dont se sent redevable tout baptisé qui ne tourne pas en mépris la vie surnaturelle qu'infuse en lui le sacrement. En honorant l'Eglise du titre de « mère », la Gaule, puis l'Afrique et l'Orient alexandrin décernent à la communauté fondée par le Sauveur le témoignage fervent de leur attachement et de leur reconnaissance. Les persécutions en rapprochant les chrétiens dans un commun élan de confiance envers elle, les schismes en rehaussant l'autorité des chef qui la gouvernent au nom de Dieu comme le peuple acquis par le Christ, toutes les tribulations des

(12) H. de Lubac, *Le fondement théologique des missions,* Paris, éditions du Seuil. 1945. col. « La Sphère et la Croix ». Voir aussi J. Daniélou, *Le mystère du Salut des nations*, dans la même collection. Nous faisons nôtres ces lignes que nous relevons dans le chapitre premier (p. 13) : « La spiritualité missionnaire est la spiritualité chrétienne tout court envisagée dans toute son amplitude, c'est le christianisme vécu sur le plan cosmique, suivant un mot en vogue aujourd'hui, mais qui s'applique ici spécialement. Il y a une manière de vivre notre christianisme en le restreignant aux limites étroites de la communauté dont nous faisons partie. qu'il s'agisse de notre famille ou même de notre patrie. Voir le christianisme dans cette lumière n'est pas le voir dans ses perspectives véritables », etc.

(13) A. Durand, *Le problème théologique des Missions.* Le Puy, coll « Le Témoignage Chrétien ».

(14) Cf. 1 *Cor.*, 9, 16.

premiers siècles ont fait mieux apparaître sa sollicitude spirituelle pour tous ceux qui se reconnaissent ses enfants (15).

Quand Tertullien rappelle aux confesseurs de la foi comment la communauté de Carthage et quelques « frères » à titre privé leur sont venus en aide, il ne trouve pas de termes plus appropriés pour leur inspirer une tendresse reconnaissante que ceux de *Domina mater Ecclesia* où se marquent à la fois le respect et l'affection envers elle. Ne leur avait-elle pas donné « de uberibus suis » la preuve de sa bienfaisance et comment n'auraient-ils pas reconnu en elle bien mieux qu'une abstraction : la médiatrice de la Providence penchée sur les combats que ses enfants soutiennent pour la foi (16) ?

Plus encore que Tertullien, S. Cyprien devait prêter à l'*Ecclesia Mater* des sentiments tendrement humains. Tandis qu'Origène pense surtout à l'Eglise triomphante quand il l'appelle Mère, l'Evêque de Carthage attribue ce vocable à l'église terrestre dont il décrit dans ses *Lettres* et dans ses traités les angoisses et les fiertés. Car c'est elle qui trouve sa gloire dans le courage des martyrs (17) ; c'est elle qui gémit sur les ruines et les tristesses que causent un trop grand nombre de ses enfants infidèles (18) ; c'est elle que compose la communauté de l'Evêque, du clergé et des fidèles et qui, par ses membres, est en paix ou en opposition avec le monde qui l'entoure (19). On comprend dès lors que cette conception vivante d'une société qu'anime le prestige d'une même foi donne à son réalisme une consistance qui n'est pas arbitraire. L'expression : le « sein de l'Eglise » n'est pas une métaphore vaine. La régénération par laquelle l'homme nouveau succède au vieil homme, la création nouvelle dont la vertu communique, comme

(15) L'ouvrage essentiel sur ce point est celui de Joseph C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, Washington, 1943 (The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity, n. 5), On y trouvera une enquête très complète sur la notion d'Eglise mère dans la littérature chrétienne antérieure au Concile de Nicée.

(16) *Ad Martyres*, cité par J. Plumpe, *op. cit.*, p. 46.

(17) *De Lapsis 2*, Plumpe, p. 87.

(18) *Epist.*, 4, Plumpe, p. 83.

(19) *Epist.*, 15, 2, Plumpe, p. 84 ; 43, 6 ; Plumpe, p. 86.

naguère le souffle de Dieu au premier homme, l'Esprit-Saint, la purification nécessaire pour que la sainteté du Christ se transmette, tous ces bienfaits du baptême proclament la fécondité de celle sans qui les fils de Dieu ne pourraient naître (20). Aussi le grand évêque africain se plaît-il à répéter qu' « on ne peut avoir Dieu pour Père si l'on refuse d'avoir l'Eglise (catholique) pour Mère » (21). Mais de qui tient-elle cette puissance prolifique si ce n'est du Christ dont elle est l'épouse ? Il y a entre la maternité spirituelle et l'union au Sauveur un lien si essentiel que toute apostasie, en séparant du Christ, est un adultère stérile devant Dieu. Malheur donc à l'hérétique ou au schismatique ! Comment mériterait-il l'indulgence accordée aux *lapsi* quand par un prosélytisme criminel il déchire le sein d'une Mère en lui arrachant ses enfants (22) ? Ce sont des rapports vitaux qui établissent entre l'Eglise et ses membres une intimité dont la foi est garante, mais qui implique cette faculté d'expansion où se reconnaît le trait caractéristique de la maternité spirituelle.

A la doctrine de S. Cyprien que nous venons de résumer, les Pères n'ajouteront pas grand chose. C'est d'elle que s'est nourri un S. Augustin dont les nécessités de la polémique avaient merveilleusement affiné l'intelligence du mystère de l'Eglise (23). Au puritanisme de Donat l'Evêque d'Hippone n'oppose pas de meilleurs arguments que son devancier de Carthage. Dieu est père ; l'Eglise est mère; impossible d'aller à Dieu sans passer par l'Eglise, d'aimer Dieu sans aimer l'Eglise. Elle est sa servante, mais elle est aussi son épouse : comment pourrait-on lui faire injure

(20) *Epist.*, 74, 6, PLUMPE, p. 100-101 ; *De Eccles. Unitate* 5, PLUMPE, p. 90.

(21) *De Eccles. Unitate* 6, PLUMPE, 90 (Plumpe renvoie à S. Augustin *De Symbolo ad Cat.*, 2, 13, mais c'est un apocryphe) : *Epist.*, 73, 19, PLUMPE, p. 99 ; *Epist.*, 74, 6, in f., PLUMPE, p. 101.

(22) *De Eccles. Unitate* 6, PLUMPE, p. 90 ; *ibid.*, 19, PLUMPE p. 91 ; *Epist.* 44, 3, PLUMPE, p. 92 ; *Epist.* 45, 1, PLUMPE, p. 93,

(23) Sur la doctrine de S. Augustin on consultera P. BATIFFOL. *Le Catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920, surtout le ch. IV, p. 211-276. — Dr Thomas SPECHT, *Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin*, Paderborn, 1892, p. 33-57.

sans blasphémer l'honneur de Dieu (24)? Et Augustin ne se contente pas d'affirmer la maternité de la *Catholica* qu'il entoure d'amour filial; il se plaît à en décrire avec plus d'audace que Cyprien ce qu'on pourrait appeler « la physiologie surnaturelle ».

Il faut aimer l'Eglise, dit-il, plus que nous n'aimons notre mère selon la nature. Celle-ci nous engendre à la vie mortelle; l'Eglise nous engendre à la vie éternelle et cet « accouchement » se fait sans peine, sans souffrance, sans risques de mort. C'est par l'enfantement des saints que l'Eglise terrestre engendre et construit peu à peu la cité future (25). Mais avant de les produire à la lumière de gloire, il faut qu'elle accepte d'endurer la douloureuse parturition qui fait naître ses enfants à la foi. Elle doit les abriter dans ses flancs jusqu'à ce qu'ils soient formés pour la vie éternelle et les douleurs de la maternité ne lui sont hélas! pas épargnées. L'image qu'évoque Augustin nous aide à comprendre combien il ressentait en lui-même cette douleur causée par la perte des âmes entraînées dans le schisme. Rébecca portant ses deux enfants, Rébecca souffrant des disputes et des coups qui divisaient ses jumeaux dans son sein, telle est la figure de l'Eglise en qui s'affrontent des enfants bons et mauvais en attendant le jour de la résurrection, alors que, glorieuse, elle enfantera sans douleur et sans gémissements (26). Le grand orateur se fait pathétique, quand il supplie ses auditeurs de ne point trahir la doctrine de vérité, de rester fidèles à leur foi sans laquelle ils ne pourraient demeurer dans le sein de l'Eglise et seraient expulsés avant d'avoir atteint la maturité de la vie éternelle. Combien cette sorte d' « avortement » forcé « contristerait » leur mère et quelle atteinte elle porterait à la joie paternelle de Dieu attentif à la croissance de ses enfants grandissant en sagesse (27).

La maternité de l'Eglise, on le voit assez par le réalisme de ces expressions, n'est pas aux yeux d'Agustin une pieuse

(24) *Serm.* 216, 8) PL. 38, 1081; *Enar. in Ps.* 88, 2, 14, PL. 37, 1140

(25) *Serm. 344*, 2, PL. 39, 1512; *Serm. 216*, 8, PL. 38, 1081; *Enar in Ps.* 5, 8, PL. 36, 86.

(26) *Enar. in Ps.* 126, 8, PL. 37, 1673.

(27) *Serm.* 216, 7, PL. 38, 1081; *Enar. in Ps.* 37, 5, Pl. 36, 399.

fiction sentimentale. Cette foi, cette grâce, cette gloire auxquelles naissent les fils de Dieu, sont les réalités spirituelles que communique le baptême. Voilà pourquoi ce sacrement est comme la « matrice » qui les conçoit, qui les nourrit, qui les fortifie jusqu'au jour où pleinement formés, ils naîtront des « entrailles » de l'Eglise à la vie éternelle. Augustin souligne cette nécessité d'être « dans ses entrailles » avant de « naître d'elles » (28).

On sent à travers ce langage si concret la force d'une conviction qui voit dans la communauté chrétienne tout autre chose qu'une abstraction. L'Eglise répandue dans le monde, la *Catholica,* se construit par ses membres ; elle est « dans les saints » encore qu'elle reste ici-bas « mêlée » de membres pécheurs (29). Aussi cette « génétique » de la foi et de la gloire trouve-t-elle dans l'histoire sa justification. S. Augustin l'appuie sur les déclarations les plus touchantes de l'Apôtre rappelant aux Galates que, fils d'Abraham, ils n'etaient cependant pas nés de la mère esclave, c'est-à-dire de la Loi, mais de la « Jérusalem d'en haut » qui était libre. « Mes petits enfants, insiste l'apôtre, c'est vous que j'engendre encore aujourd'hui, jusqu'à ce que vous ayez pris la parfaite ressemblance du Christ ». (Gal. 4, 19). Cette objurgation de l'Apôtre à ces nouveaux chrétiens tentés de retourner aux errements du Judaïsme retentissait dans Augustin sur qui pesait à son tour la responsabilité de l'Eglise grandissante (30). En l'un comme en l'autre de ces incomparables pionniers brûlait la charité du Christ devenue celle de son Corps mystique dont la fécondité trouvait en eux des organes merveilleusement adaptés.

Peut-être l'épître aux Corinthiens nous donne-t-elle de toucher de plus près encore à ce secret indicible d'un zèle dont la nature est de se dépenser (31). L'Apôtre rappelle

(28) *Enar. in Ps.* 57, 5, PL. 39, 678.

(29) Cf. BATTIFOL, *Le catholicisme de saint Augustin*, p. 259 sq.

(30) *Enar. in Ps.* 126, 8, PL. 37, 1673 ; *Enar in Ps.* 57, 5, PL. 36,678.

(31) Outre les commentaires de E.-B. ALLO et de J. HUBY (Verbum Salutis), voir A.-J. FESTUGIÈRE, *L'Enfant d'Agrigente*, Paris 1941. p. 88-101 et l'article de FRIEDRICH dans le Dictionnaire de Kittel (Stuttgart) v. Kerygma, p. 715.

non sans émotion à cette communauté divisée entre l'influence recherchée par plusieurs qu'il fut chez elle le premier annonciateur de la Bonne Nouvelle : « Vous pouvez avoir dix mille pédagogues dans le Christ, leur dit-il, vous n'avez pas des multitudes de pères : c'est moi seul qui vous ai engendrés dans le Christ par la prédication de l'Evangile » (1 Cor. 4, 14). Et il évoque la hardiesse non plus humaine mais divine avec laquelle, abandonnant les procédés de l'héllénisme ambiant, il avait prêché le mystère de la croix dans cette ville fastueuse et corrompue. Il venait d'Athènes, déçu par l'insuccès d'une éloquence qui avait trop emprunté aux procédés des rhéteurs. En arrivant à Corinthe, Paul avait dépouillé toute cette vaine fascination des mots. Son langage ne s'articulait plus en périodes vainement verbales. Il était chargé d'une vertu qui n'était autre que la puissance même de Dieu, libérée en quelque sorte par le drame du Calvaire. Aussi Paul n'avait-il pas cru devoir faire état d'un autre enseignement que « Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié » (1 Cor. 2, 2). Voilà bien la sagesse dont l'Apôtre apportait la révélation surprenante, scandaleuse et insensée pour ceux qui ne croyaient qu'aux « artifices d'une sagesse persuasive » : voilà le mystère auquel il avait mission d'initier ceux qui s'étaient donnés au Christ et partageaient sa divine fécondité. En effet ceux-là qui se sont détachés des « princes de ce monde », qui commencent au moins à devenir des « parfaits », des « spirituels » ne sont pas incapables de recevoir le secret de cette vitalité en travail constant d'expansion. L'apôtre peut dispenser à leur intelligence une nourriture plus substantielle que le « lait » dont s'alimente la raison naturelle flattée par les « discoureurs de ce monde ». Dans l'évangélisation qui a fait de chacun d'eux le « temple de Dieu », ils discernent non pas le mérite de Paul ou d'Apollos, mais l'œuvre du Seigneur. Ils savent que le message de l'Apôtre s'inscrit dans son témoignage vivant qui perpétue la croix de Jésus plus que ses paroles. Par ces chrétiens pénétrés du mystère dont ils se nourrissent l'Eglise prend conscience de ce qu'elle est, de l'idée qu'elle incarne et dont les Pères, à la suite de l'Apôtre, nous aident à exprimer la valeur.

Elle n'est pas mère seulement. Elle est aussi l'Epouse du Christ. S. Augustin, à la suite de S. Cyprien, nous l'a dit : c'est parce qu'elle est épouse qu'elle est mère. A l'envi la tradition patristique lui a reconnu ce privilège. Elle a signalé dans Eve le type précurseur de cette « mère des vivants » tirée du côté de Jésus-Christ en croix comme la première femme l'avait été du côté d'Adam endormi. Elle a découvert dans l'eau et le sang jailli du cœur transpercé les symboles des sacrements qui sont comme les sources vivifiantes où s'abreuve le Corps mystique du Christ. Elle a célébré dans le mystère de la croix à la fois la naissance et les noces sublimes de l'Eglise (32).

Ces vues traditionnelles ne sont pas inutiles à rappeler au moment où la spiritualité missionnaire cherche à définir ses structures. Il y a dans les perspectives réalistes qu'elles comportent bien davantage qu'une construction spéculative. C'est tout un idéal que chaque chrétien doit avoir à cœur d'actualiser pour sa part selon sa condition et le degré de grâce qu'il reçoit. Nul ne participe effectivement à la vie de l'Eglise qui ne prend intérêt au rôle maternel qu'elle assume. Nul n'y concourt efficacement qui se refuse à s'unir au Christ dans le mystère de son sacrifice régénérateur. Telles sont au reste les lignes essentielles de cette spiritualité missionnaire dont le profil est déjà plus qu'esquissé parmi les catholiques de notre temps C'est ce qu'il nous reste à montrer.

II

L'année qui s'achève a marqué le cinquantième anniversaire de la mort de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Les manifestations auxquelles a donné lieu ce jubilé triomphal ont imprimé une impulsion nouvelle à l'étude méthodiquegnage d'un témoi dont l'Eglise se porte garante. Le Saint Siège, en désignant l'humble Carmélite pour partager avec saint François Xavier le patronage de toutes les

(32) On trouvera les textes groupés systématiquement par S. Tromp dans *Gregorianum*, 1932, 489-521 : *Nativitas Ecclesiae ex corde Jesu in Cruce*. Voir aussi G. de Broglie, *L'Eglise nouvelle, Eve née du Sacré-Cœur*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, , 1946, p. 3-25.

missions, n'a pas étendu son égide aux seules causes matérielles dont elle se fait l'avocate particulièrement écoutée. C'est bien plutôt son esprit qu'il a canonisé et que les Souverains Pontifes proposent à notre imitation. Il y a là pour les Catholiques le rappel d'un devoir qui est de comprendre sa mission spirituelle, de s'inspirer pratiquement de ses leçons telles que nous les trouvons transmises dans les documents proposés à notre méditation. Le mérite de cet héroïsme obscur qu'elle a vécu mieux encore que formulé est de refléter avec une singulière fidélité la tradition authentique que nous venons d'évoquer.

Le « mystère de la croix », en effet, Thérèse de Lisieux ne l'a pas seulement contemplé. Elle l'a reproduit au cours d'une existence qui s'est concentrée dans un amour exclusif du Sauveur pour rayonner universellement sur le monde des âmes (33).

C'est une intelligence exceptionnelle de ce mystère que nous révèlent les confidences de cette enfant privilégiée. M. l'abbé Combes analysait récemment son itinéraire spirituel dont la profondeur s'égale à celui des plus grands docteurs mystiques (34). On nous permettra de résumer ici les conclusions du savant historien.

Ce qu'il faut tout d'abord en retenir, c'est que le mystère de la croix n'est pas seulement un mystère de souffrance et de mort, mais qu'il est bien davantage un mystère de joie. En le partageant amoureusement avec le Christ son Epoux, Thérèse y a trouvé ce paradoxal épanouissement d'une personnalité dont le relief se confond avec une recherche incessante d'humiliations ignorées. Si elle a aimé la souffrance au point d'en exprimer sa reconnaissance en des strophes émouvantes de sincérité, ce n'est assurément pas qu'elle l'ait savourée pour elle-même. C'est l'amour qu'elle porte à son Dieu qui s'y exhale et se traduit en un don d'une authenticité irrécusable ; c'est l'amour qu'enivre le souvenir de ce que l'Epoux divin a voulu

(33) Cet aspect de la spiritualité thérésienne a été développé dans un rapport présenté au Congrès tenu à l'Institut Catholique de Paris du 10 au 13 juillet et qui sera publié par les *Etudes Carmélitaines*.

(34) André Combes, *Souffrir et mourir d'amour selon sainte Thérèse de l'Enfant Jésus* dans *Dieu Vivant*, 9, p. 15-46.

exprimer par le sang de sa croix. La joie ne la quitte ni à l'heure des grand sacrifices, ni au cours des journées laborieuses où elle cueille fleur à fleur les petites incompréhensions mortifiantes, ni parmi les aridités d'une foi ténébreuse et inconsolée : c'est la joie de se conformer de plus près au Christ objet de son amour, de reproduire mystiment ses traits ; c'est la joie de le consoler, Lui l'incompris, mieux encore que ne le font les anges dont la nature échappe à la souffrance et qui sont pour autant moins à même de compatir à la divine Passion du Fils de l'Homme. C'est la joie — et M. Combes a raison de souligner ce sommet de la crucifixion — la joie de l'abandon sans réserve qui transcende tout désir, abolit toute volonté propre, celle même de souffrir ou de jouir pour livrer au bon plaisir de Dieu sa victime palpitante d'un renoncement absolu et sans repentance.

Mais n'y a-t-il pas une richesse encore plus dépouillée dans cette joie que découvre Thérèse et qui est une joie maternelle parce qu'elle est la joie de l'Epouse du Christ ? On ne saurait trop rappeler que Thérèse a vu s'attiser sa singulière passion pour le salut des âmes dans un contact inoubliable avec la croix de Jésus. La grâce de juillet 1887 où cette enfant a eu révélation de l'inutilité du sang répandu sur le Calvaire pour tant d'âmes qui n'en recevraient pas le bienfait, lui a ouvert le secret de la maternité spirituelle dont elle ne cessera d'exalter le bonheur.

« Mon cœur se fendit de douleur, écrit-elle, après avoir raconté l'incident banal qui a provoqué en elle un choc psychologique sans précédent, à la vue de ce sang précieux qui tombait à terre sans que personne s'empressât de le recueillir; et je résolus de me tenir continuellement en esprit au pied de la croix pour recevoir la divine rosée du salut et la répandre ensuite sur les âmes. Depuis ce jour, le cri de Jésus mourant : « *J'ai soif* » retentissait à chaque instant dans mon cœur pour y allumer une ardeur inconnue et très vive. Je voulais donner à boire à mon Bien-Aimé ; je me sentais dévorée moi-même de la soif des âmes et je voulais à tout prix arracher les pécheurs aux flammes éternelles » (35). La voilà désormais consacrée à la mis-

(35) *Histoire d'une âme*, ch. V, p. 75 sq.

sion rédemptrice qui dilate sans limite ses horizons spirituels. De la croix où elle s'immole avec son mystique Epoux elle a découvert l'immense champ des âmes qu'il faut enfanter à la vie surnaturelle ; elle est entrée dans le mystère de l'Eglise dont la fonction maternelle ne peut s'exercer sans elle ; tout dans sa vie s'ennoblit de sa participation effective au magnifique effort par lequel s'amplifie la famille de Dieu sur la terre. « Ne laissons passer aucun sacrifice, écrit-elle à sa sœur Léonie, tout est si grand dans la vie religieuse ! Ramasser une épingle par amour peut convertir une âme ! C'est Jésus qui seul peut donner un tel prix à nos actions. Aimons-le donc de toutes nos forces » (36). Et la certitude qu'elle acquiert ainsi de sa puissance spirituelle l'aide à expliciter les exigences d'une charité qui se sait universelle et ne souffre aucune entrave à ses ambitions, Une occasion providentielle lui est offerte de mettre en œuvre ce zèle irrésistible. Deux missionnaires confient à sa sollicitude leur ministère. C'est la réponse divine au vœu le plus secret de son cœur : « Le zèle d'une Carmélite doit embraser le monde, écrit-elle après s'être demandé si elle pouvait offrir encore tous ses mérites abandonnés déjà pour un premier apôtre, j'espère même, avec la grâce de Dieu, être utile à plus de deux missionnaires. Je prie pour tous sans laisser de côté les simples prêtres dont le ministère est aussi difficile parfois que celui des apôtres prêchant les infidèles. Enfin, je veux être fille de l'Eglise comme notre mère sainte Thérèse et prier à toutes les intentions du Vicaire de Jésus-Christ. C'est le but général de ma vie » (37). A ce sentiment profond de son appartenance à l'Eglise, la lecture de la première Epître aux Corinthiens vient un jour apporter une nuance qui renforce encore cet instinct maternel et transcende toutes les limitations sensibles pour s'identifier à l'amour même du Corps mystique envers l'Humanité toute entière.

« Dans le cœur de l'Eglise ma Mère je serai l'amour », s'écrie-t-elle, découvrant ainsi le motif de l'implacable ardeur dont l'enfiévrait son amour pour les âmes (38).

(36) *Histoire d'une âme*, p. 359.
(37) *Histoire d'une âme*, p. 198 sq.
(38) *Histoire d'une âme*, p. 216.

Aussi rien de trouble, rien de frivole ne s'entremêle-t-il à sa sollicitude pour ceux qui représentent à ses yeux l'Eglise: « C'est par la prière et par le sacrifice, dira-t-elle sur son lit de mort, que nous pouvons seulement être utiles à l'Eglise » et elle mettra en garde avec insistance contre les dangers d'une correspondance échangée entre prêtre et religieuse où trouverait son compte un sentimentalisme stérile (39). On ne pouvait mieux souligner le caractère universel de la charité qui a sa source dans le cœur du Rédempteur. C'est au prix d'un attachement exclusif à Jésus expirant sur sa croix que l'amour des âmes conserve sa pureté, échappe à toute équivoque de recherche personnelle. La vie de sainte Thérèse de Lisieux n'a pas de plus essentielle signification.

La spiritualité missionnaire des temps modernes trouve donc dans l'humble Carmélite le témoignage qui lui est approprié. Ce n'est pas sans intention que la Mission de France a voulu abriter ses débuts au chevet du cloître où se conserve l'esprit de la « petite sainte ». Mais les prêtres ne sont pas les seuls qui doivent s'inspirer de ses enseignements. A son appel toutes les âmes baptisées devraient se rendre attentives à leurs sublimes mais lourdes responsabilités. Marquées de l'onction que vivifie l'union ineffable du Verbe et de l'Humanité dans le sein de la Vierge Immaculée, elles participent dans le mystère à la fécondité du Corps du Christ se perpétuant par ses membres (40). Malheur à celles qui n'enfantent pas! pourrait-on dire en proférant une malédiction qui tombe sur la stérile indifférence d'un trop grand nombre, sur l'ignorance coupable des esprits infatués de la vaine science du siècle, sur l'apathie des cœurs vidés de toute préoccupation altruiste, sur ceux qui croient encore en un Dieu justicier, mais que ne galvanise plus le souvenir du sang répandu par l'Amour sur la croix. Pour tous ces chrétiens, l'Eglise est-elle une mère? Ne faut-il pas leur répéter les anathèmes d'un S. Cyprien ou d'un S. Augustin envers ceux qui invoquent fallacieusement Dieu pour Père puis-

(39) *Novissima Verba*, p. 56.
(40) Cf. P. GALTIER, *Christ et chrétien* dans RAM, 1923, p. 3-12.

qu'ils refusent à l'Eglise une affection vraiment filiale ? Le sein qui nous a engendrés à la grâce ne nous est pas en quelque sorte extérieur. Nous le régénérons sans cesse par nos prières et par nos sacrifices et ce sont nos mérites qui font circuler la sève divine à travers les membres du corps auquel nous appartenons nous-mêmes. Le dogme de la communion des saints nous est garant de l'efficacité d'un tel commerce surnaturel, de la fécondité spirituelle dont le baptême dépose en nous la puissance surhumaine (41).

Nous avons dit ce qu'elle implique : l'union au Christ, la participation à sa croix. Plus l'intimité sera grande entre les membres du Corps mystique et le Chef dont la médiation est unique, plus aussi la vie qui est divine se transmettra-t-elle avec abondance selon les plans de Dieu. La spiritualité missionnaire sera une spiritualité centrée sur l'intelligence pratique de l'immolation rédemptrice. On ne reprochera pas à notre temps d'avoir méconnu cet aspect austère qui est la condition d'un rayonnement authentiquement apostolique. Un théologien aussi averti des problèmes que soulève la conquête évangélique et un conseiller aussi écouté que le P. de Montcheuil n'a pas craint d'écrire sur ce point des pages qui font honneur à son esprit traditionnel autant qu'à sa connaissance des vrais besoins de l'âme contemporaine. C'est devant un auditoire de jeunes qu'il osait dire : « Il ne faut pas considérer l'échec de ce qui est entrepris pour le Royaume de Dieu comme un critère. L'échec apparaît comme normal, puisque celui qui veut entrer dans le royaume s'interdit toute une série de moyens que l'adversaire emploie et contre lesquels on est sans défense. C'est ainsi que l'œuvre du Christ est un échec apparent. Or de la Croix sort l'Eglise. Le mystère de la croix du Christ se reproduit dans la vie de tant de chrétiens ; c'est pourquoi il faut considérer l'échec comme normal et aussi la contradiction, car le fait de ne pas rencontrer d'obstacles est le signe d'une action pour le Royaume insuffisante, d'une action qui resterait superficielle ; quand les forces du mal se sentent vraiment mena-

(41) Cf. *Cahiers de la Vie spirituelle*, n° 4-5. *Communion des Saints*, aux éditions du Cerf.

cées, elles déclanchent tous leurs assauts... » (42). De telles paroles ne sont pas insolites aujourd'hui où les chrétiens militent pourtant dans une ambiance saturée de pragmatisme. Elles sont le fruit de la réflexion religieuse entée sur une expérience profonde des réalités spirituelles. Sans s'exprimer toujours d'une manière aussi explicite, le sens du mystère de la croix se manifeste dans l'immense courant de ferveur qui donne à la réparation une importance rarement atteinte peut-être dans le passé. L'idéal des âmes victimes, l'attrait pour les offrandes et consécrations en esprit d'expiation, en hommage à l'Amour miséricordieux témoignent d'une soif d'immolation inspirée autant par la piété envers le Cœur de Jésus que par le sentiment des ingratitudes dont notre temps se rend coupable par son matérialisme antichrétien (43). L'amour de Dieu apparaît chez certains, il faut le dire, comme étroitement lié au témoignage de la souffrance. Est-ce vers cette expérience douloureuse de la croix que nous oriente nécessairement l'esprit missionnaire ? Le témoignage de sainte Thérèse que nous donnions plus haut nous permet d'en douter. Ne faut-il pas plutôt chercher dans l'abandon total à la volonté de Dieu ou à son bon plaisir la cime de l'union divine compatible avec les exigences d'un service qui se dépense le plus souvent dans l'action extérieure ? C'est l' « extase de l'opération », comme disait S. François de Sales, qui synthétise l'abnégation parfaite du moi naturel avec la donation sans réserve à Dieu possédé dans l'intime du cœur (44). Quelle attitude incarnerait mieux l'amour exclusif que réclame le mystère de la croix du Sauveur (45) ?

(42) R. P. Yves de Montcheuil, *Problèmes de vie spirituelle*, Paris, 1945, p. 10-11.

(43) Le P. Monier-Vinard a montré récemment comment la vie réparatrice marquait l'une des trois grandes orientations de la vie chrétienne et répondait à un attrait nettement caractérisé par son rapport à la souffrance. H. Monier-Vinard, *Vie chrétienne et vie parfaite* dans RAM, 1946. p. 97-116 ; 229-254.

(44) S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. VII, ch. VII.

(45) Le R. P. H.-M. Féret, parlant au Congrès eucharistique de Nantes le 5 juillet dernier, mettait les chrétiens auxquels il s'adresait devant la nécessité de l'abnégation requise par l'engagement dans les choses temporelles et par l'apostolat spirituel dont ils sont responsa-

Si telle est la perfection vers laquelle la spiritualité missionnaire polarise les aspirations profondes de l'instinct baptismal, reste à définir les moyens d'y tendre sans présomption. C'est au Christ lui-même qu'il faut en demander la formule. Les conseils évangéliques s'offrent, en effet, à quiconque veut vivre de la croix comme de la plénitude de l'idéal chrétien. Qu'une sainte Thérèse de Lisieux entre au Carmel « pour sauver des âmes », c'est le signe qu'elle a reconnu dans la pratique intégrale des « conseils » une condition privilégiée de la participation à la croix dont elle veut faire le tout de sa vie. La discipline qu'implique l'observance des vœux, l'assujettissement à une règle, le régime communautaire avec ses obligations mortifiantes ne font qu'actualiser concrètement le don de l'amour rédempteur. La vie religieuse continue la présence du Christ visible dans ses membres. Les prescriptions canoniques qui entourent l'admission au noviciat et la profession sont comme l'expression d'une volonté où s'explicite l'Eglise elle-même. Par la virginité, en particulier, les fiançailles mystiques du Christ et de son Eglise s'objectivent dans la réalité d'un don extériorisé par l'obligation du vœu. Grâce aux âmes religieuses, la maternité spirituelle de l'Epouse du Christ est une réalité incarnée, rendue visible conformément au mystère de l'Homme-Dieu dont l'Eglise est le prolongement (46).

Il va sans dire que diverses sont les vocations. Ce rôle assumé par la vie religieuse envisagée dans son ensemble n'est pas celui de tous les chrétiens pris individuellement. La spiritualité missionnaire n'est pas nécessairement liée à la profession extérieure des conseils évangéliques. Elle n'en suppose pas moins la pratique compatible avec la

bles. *Masses ouvrières*, n° 7, octobre 1947, p. 15 sq. : *Vie eucharistique et présence des chrétiens au monde.*

Voir aussi dans Y. de Montcheuil, *Problèmes de vie spirituelle*, la remarquable étude intitulée : *Pour un apostolat spirituel*, p. 21-47, et la leçon prononcée par Mgr de Solages le 9 avril 1947 au Congrès de l'Union des Œuvres, à Bordeaux (cf L'Union, juin 1947, p. 13-24).

(46) Il faut signaler l'excellente mise au point faite par M. Catherinet dans *L'Ami du Clergé*, 23 octobre 1947 sous le titre : *Y a-t-il une spiritualité du clergé diocésain ?*

condition de vie de chacun. Impossible de faire sa place à la croix sans s'inspirer de la pauvreté, de l'obéissance et, selon l'état où l'on est engagé, de la chasteté du divin Sauveur. Il n'est nullement question de démarquer servilement les pratiques de la vie religieuse pour les observer telles quelles dans le monde. On ne peut qu'applaudir à l'effort accompli de nos jours pour spécialiser la spiritualité en répondant aux besoins divers créés par les circonstances concrètes où se déroulent les différentes destinées humaines. Il n'en reste pas moins vrai que la spiritualité conjugale ou la spiritualité sacerdotale ou toute autre forme de spiritualité adaptée comportent le souci de vivre selon les conseils du Maître. La vie religieuse en maintenant ostensiblement cette exigence de notre foi ne prétend pas en donner la seule application possible. Mais l'esprit missionnaire doit stimuler en chaque chrétien le désir d'y être fidèle (47).

Il faut en dire autant du sacerdoce. L'idée qu'il implique est comme un ferment dont l'influence doit atteindre la pâte tout entière. Le sacerdoce est une dignité et à ce titre il revêt ceux-là seulement que la grâce sacramentelle a consacrés officiellement. Mais il est aussi une fonction et sous cet aspect il est partagé, à des degrés divers il est vrai, par tous ceux que le baptême a greffés sur le sacerdoce du Christ (48).

Ce n'est certes pas en vain qu'on a récemment mis en lumière le caractère actif et apostolique du sacerdoce tel qu'il s'impose en particulier au clergé diocésain. On ne luttera jamais assez contre tous les formalismes qui sclérosent chez les prêtres le zèle de la conquête. Que la spiritualité missionnaire soit intéressée au premier chef à cet

(47) Cf. E. Masure, *L'ascèse nécessaire et le célibat ecclésiastique* dans *Masses Ouvrières*, n° 17, novembre 1946. Y. de Montcheuil, *Problèmes de vie spirituelle*, c. 3 et c. 9.

(48) Les problèmes nombreux et délicats que posent les rapports du sacerdoce et du laïcat sont étudiés spécialement dans la revue *Masses Ouvrières*. Citons en particulier le rapport magistral du R. P. Y. Congar, *Sacerdoce et laïcat dans l'Eglise*, dans la livraison n° 18 de décembre 1946 ; Mgr G. Garrone, *Au service de la charité : Prêtre et laïc* (n° 12, mai 1946), R. P. François Varillon, *Sacerdoce et Laïcat* (n° 24, mars 1946).

effort accompli pour repenser la vie paroissiale et le rôle du clergé en face de l'esprit moderne, c'est ce qui va de soi (49). Il ne faudrait pas pour autant estomper le relief que la croix a nécessairement dans la conception traditionnelle du sacerdoce. C'est vers elle comme vers son sommet que s'oriente la conscience du prêtre modelée sur celle de Jésus. Le sacrifice eucharistique en perpétuant la vertu même du Calvaire inscrit dans ses rites la destinée première du sacerdoce chrétien. Le prêtre de la Nouvelle Loi est d'abord le sacrificateur dont les dispositions intimes doivent reproduire celles du divin Sacrificateur. Prêtre et victime, la liturgie qu'il commémore — celle de la Cène et du Calvaire — l'invite à conserver visibles sur la terre les traits du Christ mourant pour le salut du monde. A l'autel plus qu'ailleurs le prêtre peut se convaincre de cette paternité spirituelle qu'il assume pour répandre la vie selon des lois dont aucun prosélytisme profane ne peut concurrencer la valeur. Le Prêtre est père avant d'être organisateur d'œuvres et administrateur de paroisse (50). Il est père et ce caractère ne l'habilite pas seulement à sympathiser occasionnellement avec ses ouailles, mais à nourrir constamment en lui-même le souci de s'immoler en esprit et en vérité pour engendrer des fils de Dieu au nom de l'Eglise maternelle dont il est le représentant. La spiritualité missionnaire n'exige pas du clergé qu'il s'épuise dans des tâches indéfiniment multipliées, mais plutôt qu'il intériorise son activité par un contact plus réel avec le mystère du Sauveur sur sa croix. Notre temps n'a d'ailleurs pas négligé ce nécessaire témoignage qui relève d'une foi vivante et forte. Ses meilleurs pionniers du sacerdoce,

(49) Voir notre *Chronique* dans RAM, juillet-décembre 1946, p. 320-322 et le remarquable article du P. J. de Finance, dans RAM, avril 1947, 105-125.

(50) L'attention portée à la mission pastorale de l'Evêque a mis en particulière lumière cet aspect de la fonction sacerdotale; cf. abbé G. Lemaitre, *Notre Sacerdoce*, p. 95 sq. On sait que J. Scheeben a particulièrement insisté sur les rapports du Sacerdoce et de l'Eucharistie en fonction de l'idée de la maternité de l'Eglise. Cf. *Le Mystère de l'Eglise et de ses Sacrements*, p. 86.

férus d'apostolat direct, n'en restent pas moins les ardents prosélytes de l'amour crucifié (51).

C'est ce rayonnement du sacerdoce qui doit donner à la spiritualité missionnaire son caractère nettement eucharistique. Prêtre ou laïc, le chrétien vivant authentiquement son amour pour l'Eglise puisera dans l'Eucharistie la nourriture dont il a besoin, mais il en pénètrera aussi la mystique qui n'est autre que celle de la croix. Uni par la communion au Verbe de vie il n'aura d'autre aiguillon à sa prière ou à son dévouement missionnaire que le souvenir de ce sacrifice perpétué afin que la famille divine s'accroisse et s'alimente sans cesse. Tel est encore un trait caractéristique de cette spiritualité rayonnante (52).

L'esprit d'abandon, la docilité aux conseils évangéliques, le culte de l'Eucharistie composent donc les grands thèmes dans la méditation desquels se virilise et s'exalte l'esprit missionnaire. Le prêtre, le religieux à des titres particuliers doivent s'y référer sans se lasser. Là s'allume le feu par qui s'attise leur soif du salut des âmes. Mais tout baptisé soucieux de ses responsabilités spirituelles ne peut rester insensible à la chaleur de cette flamme sans manquer à sa piété envers l'Eglise. Car, ainsi que nous nous sommes efforcé de le montrer, c'est dans ce triple témoignage que se révèle le mystère de la croix hors duquel l'Église ne saurait perpétuer sa maternité spirituelle.

M. Olphe-Galliard, S. J.

(51) Nous songeons ici au témoignage porté par un abbé Godin ou un P. de Montcheuil et tant d'autres...

(52) Cf. H. M. Féret, *Vie eucharistique et présence des chrétiens au monde.*

LA VIE DE PRIÈRE DE SAINT AUGUSTIN
D'APRÈS SA CORRESPONDANCE

Les Lettres de saint Augustin, si discrètes qu'y soient les confidences (1), donnent des indications intéressantes sur sa vie de prière. Elles ne révèlent pas, sinon de façon fugitive, ce que fut son oraison profonde, sa conversasion intime avec Dieu (2). Elles montrent plutôt l'attitude de continuelle demande prise par un apôtre qui, attiré d'abord vers la solitude, puis engagé par obéissance dans un ministère très absorbant, a éprouvé sans cesse, pour faire face aux obligations de sa charge, le besoin du secours divin. Mais ces indications d'ordre plus humble ont leur prix. Comme elles sont très dispersées, il a paru utile de les recueillir, au cours d'une lecture complète des Lettres, de les rapprocher, de les étudier, en citant largement le texte même du Saint. Elles peuvent aider ainsi à voir ce qui était son appui au cours des longues journées où, devant tenir compte, disait-il, « de la grande diversité des

(1) L'auteur « ne s'y trahit et ne s'y épanche que fort rarement », P. de Labriolle, *Histoire de la Littérature latine chrétienne*, 1924, p. 559.

(2) Les Confessions, les Sermons, les *Enarrationes in Psalmos*, le *De Trinitate* contiennent sur ce point des textes beaucoup plus nombreux et plus riches. Voir F. Cayré, *La Contemplation augustinienne* (1937), en particulier le chap. III, *le réalisme de la Sagesse augustinienne*, où de beaux passages sont analysés. Voici deux ou trois autres textes, empruntés, à titre d'exemple, aux premières *Enarrationes in Psalmos* :

« Voce mea ad Dominum clamavi : voce cordis... in secreto cordis sine strepitu... nihil carnalium intentionum in oratione attrahens, loquitur Domino, ubi solus audit » (*In Psalm*. 3, 4).

« ... Ut ostenderet quid sit corde dilatari, id est, jam cordi habere infusum Deum, cum quo intrinsecus colloquatur » (*In Ps*. 4, 2).

« ... Bene ostendit quis iste sit clamor, quam interior de cordis cubili sine strepitu corporis perveniat ad Deum ; quandoquidem vox corporalis auditur, spiritualis autem intelligitur. Quanquam hoc sit etiam exaudire Dei, non aure carnali, sed majestatis praesentia » (*In Ps*. 5, 2)

« ... Hunc vero visitat, quem praesens illustrat vultu suo » (*In Ps*. 8, 10).

caractères, de la grande variété des âmes, dont chacune a ses dispositions propres et ses faiblesses secrètes, il pourvoyait aux intérêts d'un peuple dont la patrie n'était pas Rome et la terre, mais la Jérusalem céleste » (3).

Après la conversion : « trouver dans son ame une douce demeure »

Augustin converti a désiré la solitude. Les lettres qu'il écrivit alors dans sa tranquille retraite de Cassiciacum — les quatre du moins qui nous sont parvenues, — témoignent de ce goût profond. Il est délicieusement occupé à réfléchir, à composer, à converser avec ses amis sur les choses de l'âme. Elle est « enfin rompue, l'odieuse attache qui le retenait loin d'une philosophie suavement nourrissante, par le désespoir de trouver le vrai, aliment de l'âme » (4). Tout à la joie, il suit maintenant les leçons de la sagesse véritable, laquelle « apprend à modérer, à endormir le pernicieux amour des choses qui changent et qui s'écoulent, source de tant de peines, de façon que l'âme se porte, de tout son élan et de toute sa ferveur, vers les réalités qui ne passent pas et dont le charme n'est pas celui d'une beauté fugitive » (5).

Dans cet effort pour s'élever aux choses éternelles, quelle était la part de l'humble demande, sollicitant l'aide de Dieu pour une union vraiment personnelle avec Lui ? Trois lettres écrites à l'intime ami qu'était Nébride (6) — les deux premières de Cassiciacum, la dernière, deux ans après, de Thagaste, — contiennent à ce sujet des confidences intéressantes, qui, d'abord assez vagues, vont se complétant et se précisant.

La première lettre, à part un mince détail, ne parle pas de prière. Elle mérite cependant d'être citée assez largement, parce qu'elle aide à comprendre la lettre suivante, laquelle en parle nettement. De plus, on remarquera comment les réflexions dont fait part

(3) « ... In magna varietate morum, et animarum occultissimas voluntates atque infirmitates habentium, rem populi gerimus, non terreni atque romani, sed Jerosolymitani caelestis... » (*Ep.* 95, 5). — Les Lettres aident à se représenter les hommes si différents avec lesquels Augustin devait traiter. Voir à ce sujet G. Bardy, *Saint Augustin* (1940), chap. XI, *La Correspondance d'Augustin*.

(4) *Ep.* 1, 3.

(5) *Ep.* 2.

(6) Cf. *Confessions*, l. IX, ch. 3.

Augustin, procédant d'abord d'une curiosité spéculative quelque peu vagabonde et intempérante, s'élèvent graduellement, l'âme s'engageant tout entière dans un effort pratique vers les choses d'en-haut. Seulement le rôle de la grâce qui prévient et attire n'est pas mentionné, pas plus que l'attitude de docilité priante par laquelle l'âme se prête à son action. Augustin se contente de signaler l'extrême plaisir qu'il prend dans le raisonnement qui soutient son effort.

Nébride avait déclaré à son ami qu'il le considérait comme un homme heureux. Avec un abandon charmant, Augustin se défend de l'éloge, le meilleur qu'il pût recevoir, dit-il, mais sans le mériter encore.

« J'ai lu votre lettre à la lampe, après dîner. C'était l'heure de mon coucher, mais non celle du sommeil : longtemps, dans mon lit, j'ai songé. Et voici la conversation que j'eus, Augustin causant avec Augustin : « N'est-ce donc pas vrai, ce que Nébride se plaît à me dire, que je suis heureux ? Non, bien sûr ! Car je suis encore un sot, lui-même n'ose le nier. Et si la vie bienheureuse pouvait échoir même aux sots ? Inadmissible ! Comme si c'était une petite misère que la sottise, ou comme s'il y en avait une autre ! Alors, comment a-t-il eu cette idée ? Est-ce la lecture de mes opuscules qui lui a donné l'audace de me croire sage ? Non... Il m'a écrit ce qu'il pensait devoir me faire le plus de plaisir... Que serait-ce s'il avait lu les *Soliloques ?...* »

Et Augustin, laissant aller sa pensée, la bride sur le cou, songe au bonheur qu'il y aurait à pénétrer tant de mystères dont l'univers s'enveloppe, à celui de l'infinité des nombres et des espaces... Soudain, il s'interrompt. « Il est temps de dormir ! Et de fait, ce n'est pas en cherchant que je donne à Nébridius l'impression d'être un homme heureux, mais en trouvant, peut-être. En trouvant quoi ? Est-ce ce raisonnement que je caresse comme ma plus chère trouvaille, et où je me complais si fort ?... » Ce raisonnement — la lettre suivante le dit avec clarté — consistait à montrer la supériorité de l'âme sur le corps, celle des réalités spirituelles sur les choses sensibles. Et Augustin songe à nouveau. Il songe combien la beauté de l'âme est plus aimable que celle des corps, et qu'il faut réfréner l'appétit des choses sensibles « par l'habitude de s'en passer et d'en désirer de meilleures », et que le vrai et l'esprit qui le saisit ne meurent pas, et qu'en tout cas, dès la vie présente — il l'a bien expérimenté dans sa retraite — le bonheur n'est pas dans la joie des

sens. « C'est à cause de ces pensées, peut-être, et d'autres semblables, que Nébride me croit, sinon heureux, au moins près de l'être. Puissé-je me croire tel ! Qu'est-ce que j'y perds ? Et pourquoi faire grise mine à un juge bienveillant ? Voilà ce que je me suis dit à moi-même ; après quoi, j'ai prié, comme d'ordinaire, et je me suis endormi » (7).

Le trait final est intéressant. Augustin avait alors l'habitude de prier avant de s'endormir ; et ce soir-là, il l'a fait dans son lit, tout simplement. Mais les réflexions qui précédaient ne semblent avoir été pour lui qu'une conversation avec lui-même. Dans la lettre suiuante, écrite la même année, il rappelle l'efficacité de son raisonnement. Mais il parle très explicitement, cette fois, de la prière qui l'accompagne. L'effort de l'âme est conçu comme une élévation vers Dieu, en vue de s'unir à Lui, avec le secours de sa grâce humblement implorée. Il est caractérisé aussi par une intériorisation, la découverte d'une présence intime ; et ce sentiment de présence peut être si vif, que le raisonnement paraît ensuite superflu. Il y a là un progrès notable, au moins dans l'expression, et la liberté des confidences (8).

« Le regard de mon âme, troublé ordinairement et gêné par les préoccupations que causent les impressions des sens, retrouve sa pureté et sa liberté grâce au petit raisonnement que vous connaissez bien : l'âme et l'intelligence sont meilleures que les yeux et leur banal spectacle ; ce qui ne serait pas, si les choses que nous saisissons par l'esprit n'existaient pas davantage que les pauvres choses que nous voyons. Examinez avec moi, je vous prie, si rien de solide s'oppose à ce raisonnement. Pour moi, il arrive que, par lui fortifié, ayant appelé Dieu à mon secours et commençant à m'élever vers Lui, et vers les réalités les plus réelles qui soient, je me sens tellement comblé par une saisie commençante des choses immuables, que je m'étonne alors d'avoir besoin d'un raisonnement pour croire à ces

(7) « Haec mihi dixi : deinde oravi, ut solebam, atque obdormivi » (*Ep.* 3, 4).

(8) D'ailleurs tout le début de cette lettre parle des progrès que l'on doit faire « peu à peu, d'âge en âge », dans la recherche des biens supérieurs. Que Nébride ne croie pas son ami « parvenu déjà, par la fermeté de l'intelligence, à l'âge du jeune homme. Ce n'est encore qu'un petit garçon, mais, il l'espère, ce qu'on appelle un bon petit garçon, sans malice (pueri sumus. sed ut dici assolet, forsitan belli, et non mali) » (*Ep.* 4, 1).

réalités qui sont en nous aussi présentes que chacun est présent à soi-même » (9).

Denx ans après, Nébride reçut des confidences plus claires encore ; son attention est attirée plus nettement sur l'intimité de la présence divine. Augustin est alors saisi par la pensée de la mort, avec un sentiment profond de la gravité de l'épreuve présente. S'il désire la solitude, c'est afin de se préparer à ce grand passage, à le faire déjà spirituellement : il s'agit pour lui de mourir à l'amour des choses de ce monde, et de mener une vie spirituelle, en trouvant Dieu. Or ce Dieu est tout proche, à l'intime du cœur. La solitude où l'âme cherche à se recueillir, c'est en fin de compte ce fond mystérieux qu'en elle Dieu habite. Ici, Augustin fait cette remarque bien digne d'être notée que, pour qui a su trouver Dieu dans cette demeure, une action extérieure intense, et cependant tranquille est possible : il connaît des hommes très occupés — sans doute pense-t-il entre autres à saint Ambroise — qui, au milieu de tâches absorbantes, portent la ressemblance du Dieu de paix. Il ajoute que certaines conditions sont nécessaires pour recevoir cette grâce, que la solitude extérieure est normalement nécessaire pour arriver au recueillement intérieur, qu'il en a personnellement un pressant besoin.

Nébride était alors retenu à Carthage. Augustin, lui, vivait à Thagaste, toujours dans la retraite, au milieu d'un groupe d'amis. Il ne sait comment ils pourront réaliser tous deux leur projet de vie commune. Il ne peut laisser ses amis, qui ont besoin de sa présence, tandis que Nébride, lui, est capable déjà de « trouver dans son âme une douce demeure ». Aller et venir entre Thagaste et Carthage serait bien lourd, et lui enlèverait précisément le loisir qu'il souhaite, d'autant que sa santé est faible et qu'il ne peut faire tout ce qu'il veut, à moins ajoute-t-il avec bonhomie, de renoncer à vouloir plus qu'il ne peut. Ici, il s'interrompt : « On ne passe pas son temps à des voyages qu'on ne peut faire tranquillement, quand on est occupé à songer à ce dernier voyage qui s'appelle la mort, le seul, vous le comprenez, auquel il faille songer. Dieu a donné, il est vrai, à un petit nombre d'hommes, qu'il a chargés du gouvernement de ses églises, non seulement d'attendre cette heure avec courage, mais de la désirer avec allégresse, et d'assumer sans aucune anxiété les

(9) *Ep.* 4, 2.

responsabilités de leur ministère pastoral. Mais je ne pense pas que ceux qui se laissent entraîner à des fonctions de ce genre par ambition, non plus que ceux qui aspirent à sortir de la vie privée pour mener une vie d'affaires, se voient accorder ce grand bien au milieu du bruit, dans la fièvre des réunions et des allées et venues, et y trouvent cette familiarité avec la mort qui est l'objet de nos désirs. Dans la solitude, oui, les uns et les autres auraient pu acquérir la ressemblance divine (10). Et si ce que je dis est faux, je suis, je ne dis pas le plus sot, mais certainement le plus lâche des hommes, moi qui ai besoin d'un vrai repos paisible, pour pouvoir goûter et aimer ce bien très pur. Il faut une grande séparation d'avec le tumulte des choses qui passent, croyez-moi, pour que, sans insensibilité, sans présomption, sans vanité, sans crédulité superstitieuse, un homme arrive à ne pas craindre. C'est aussi le secret d'un bonheur solide dont une seule parcelle ne saurait être comparée à toutes nos joies. Et si la nature humaine n'est pas capable d'une telle vie, d'où vient parfois cette tranquillité dont je vous parle ? Pourquoi se réalise-t-elle d'autant plus souvent qu'on adore Dieu davantage dans le fond mystérieux de son âme ? Pourquoi ce calme subsiste-t-il habituellement dans l'action même, quand on se porte à l'action en sortant de ce sanctuaire ? » (11).

Quand il écrivait ces ligne (12), Augustin se sentait-il menacé ? En tout cas, il allait être appelé bientôt par Dieu à quitter sa chère retraite. Déjà, en 388, Nébride lui reprochait de se laisser accaparer par ses concitoyens de Thagaste, « qu'il aimait trop et dont il était

(10) Deificari enim utrisque in otio licebat (*Ep.* 10, 2).

(11) On aura remarqué la finesse avec laquelle Augustin dénonce les illusions de la fausse paix : bien des gens, grisés par l'action, sont sans crainte, parce qu'en fait leur cœur est dur, parce qu'ils ne voient pas clairement les dangers que court leur âme, ou se rassurent à l'aide de fausses raisons, s'appuient sur les pratiques d'une dévotion qui n'est pas religion profonde de l'âme (superstitiosa credulitate). La paix véritable suppose la componction du cœur, le sens des exigences divines et de la faiblesse humaine, la familiarité avec la bienfaisante pensée de la mort. Le secret de l'âme paisible, c'est son détachement des choses de ce monde, auxquelles elle meurt, et son union à Dieu.

(12) Un billet adressé vers le même temps à Romanien dit aussi ce désir de la solitude. La confidence, plus discrète, se termine par ce joli trait : « Modérons notre souci des choses changeantes, cherchons les biens durables et sûrs. Prenons notre essor vers les hauteurs, échappant à la terre. Quand le miel abonde, ce n'est pas pour rien que l'abeille a des ailes : il la tue, si elle s'y attache » (*Ep.* 15, 2).

trop aimé » (13). Que sera-ce, lorsque le peuple d'Hippone aura demandé qu'il soit prêtre! Plus tard, quelque vingt ans après, répondant à l'évêque Boniface sur une question relative au baptême, Augustin lui parlait avec un sourire du temps où il pouvait s'entretenir longuement avec son ami Nébride, lequel se fâchait quand on prétendait trancher en quelques mots une grave question. « J'avais des loisirs, et il en avait... » « Je ne me fâcherai pas contre vous, comme il le faisait, ajoutait-il. Vous êtes un évêque très occupé, moi aussi ; et vous ne trouvez guère le temps de lire de long développements, pas plus que moi celui de les écrire... Vous me priez de vous répondre brièvement sur cette difficile question. Je le fais de mon mieux : que le Seigneur m'aide à pouvoir ce que vous me demandez » (14).

Les difficultés de la vie active : « Quis dabit mihi pennas... »

Ordonné prêtre malgré ses résistances, Augustin fut bientôt chargé par Valère, son évêque, de prêcher devant le peuple d'Hippone. Ce fardeau l'effraie. On sait la lettre émouvante qu'il écrivît à Valère, le suppliant de lui accorder un délai afin de pouvoir se préparer par l'étude de l'Ecriture Sainte (15). Au moment de son ordination, il versait des larmes, en songeant aux responsabilités et aux dangers du sacerdoce. Depuis, il a fait une expérience plus profonde des difficultés de cette charge. « Je ne connaissais pas du tout ce qu'il y avait en moi de dextérité et de force pour éviter ces difficultés ou les supporter... Le Seigneur s'est ri de moi, et à l'œuvre il a voulu me montrer à moi-même ce que je suis » (16). Après cette leçon pratique d'humilité, voici le secret de la vraie force. « Que si Dieu a agi de la sorte par miséricorde, et non par colère — je l'espère du moins, surtout maintenant que je connais ma faiblesse, — je dois rechercher avec le plus grand soin les remèdes qu'offrent les Saintes Lettres, et par la prière et la lecture, disposer mon âme à recevoir la grâce d'une santé qui suffise à des fonctions si dangereuses... Si j'ai appris dans l'action même ce dont a besoin l'homme qui dispense au peuple les Sacrements et la Parole de Dieu,

(13) *Ep.* 5.
(14) *Ep.* 98, 8.
(15) *Ep.* 21.
(16) *Ibid.*, 2. « Dominus irrisit me, et rebus ipsis ostendere voluit meipsum mihi ».

pour me voir refuser maintenant la possibilité d'acquérir ce que j'ai reconnu me manquer, vous voulez donc que je périsse, Valère, mon père ?... Où est votre charité ? » (17).

Augustin compte bien trouver dans l'Ecriture Sainte les conseils dont a besoin un homme de Dieu pour remplir son ministère. En tout cas, il y apprendra au moins ceci, qui est le principal : « à vivre au milieu des méchants avec une conscience pure, ou bien à mourir, plutôt que de perdre la seule vie vers laquelle soupirent les cœurs chrétiens, humbles et doux » (18). Ces dernières lignes sont fort instructives : Augustin considère que la disposition la plus nécessaire à l'apostolat, parce que c'est pour soi le premier devoir et pour les autres le témoignage le plus fécond, est un vigoureux élan de l'âme vers les biens éternels, allant s'il le faut jusqu'à l'acceptation du martyre. Or cet élan de l'âme est en fait un mouvement de continuelle prière. Augustin ne le dit pas ici ; il le dira nettement plus tard, dans une autre lettre (19). Ici il ajoute simplement que cette disposition fondamentale, comme tous les fruits qu'il espère recueillir de son étude de l'Ecriture, ne saurait être acquise par la seule réflexion : il y faut la grâce, laquelle se demande : « Comment arriver à tout cela, dit-il, sinon de la façon qu'a indiquée Notre-Seigneur, en demandant, en cherchant, en frappant, c'est-à-dire en priant, en lisant, en gémissant ? » Que Valère veuille bien l'aider de ses propres prières. « Je sais que Notre-Seigneur ne méprisera pas une charité telle que la vôtre, priant pour moi, surtout à une intention comme celle-ci. Peut-être même, la recevant comme un sacrifice agréable, me préparera-t-il par les salutaires conseils de ses Ecritures en un temps plus court que celui que je sollicite ».

Augustin avait demandé d'être libre au moins jusqu'à la fête de Pâques. Ce délai lui fut accordé. Ensuite les exigences du ministère ne lui laisseront guère de répit. Recourant aux lumières de S. Jérôme, une douzaine d'années plus tard (20), il lui avouera qu'il n'a le temps d'étudier l'Ecriture Sainte que pour préparer son enseignement aux fidèles. Les recherches plus approfondies et plus

(17) *Ibid.*, 3.

(18) « ... Aut certe inter manus iniquorum vel vivere conscientia saniore, vel mori, ut illa vita non amittatur, cui uni christiana corda humilia et mansueta suspirant » (*Ibid.*, 4).

(19) *Ep.* 130, 19. Cf. p. 250.

(20) *Ep.* 73, 5.

minutieuses lui sont impossibles. Et c'est dans cette étude toute orientée à la formation des âmes qu'il trouvera lui-même son aliment.

Il va être terriblement absorbé, tiraillé par ses occupations, auxquelles il se livre d'ailleurs de très grand cœur et avec une infatigable énergie (21). A certains jours, le règlement des affaires ecclésiastiques courantes lui laisse à peine quelques instants : encore se croit-il tenu de les consacrer au service des âmes, par la rédaction de ses lettres et de ses traités (22). Et pourtant sa tâche d'écrivain demanderait de longues heures de calme réflexion. Qu'il est pénible d'être contraint à interrompre plusieurs fois l'examen d'une question difficile (23) !

« Si je pouvais, écrit-il à Marcellin, qui l'avait interrogé sur le baptême des enfants, si je pouvais vous rendre compte de toutes les journées et de toutes les veilles que je consacre à d'autres affaires pressantes, vous seriez étonné et vraiment peiné de voir quelles lourdes occupations me tiraillent, qui ne souffrent aucun délai, et qui ne me permettent pas de répondre à vos demandes instantes, malgré mon désir, et la peine extrême que j'ai de ne le pouvoir pas. Des gens dans le besoin me requièrent de telle façon que je n'ai ni le moyen de me dérober, ni le droit de les dédaigner ; et lorsqu'un peu de temps libre me reste, les travaux à dicter ne manquent pas, qu'il faut faire passer avant tout autre, fixés qu'ils sont pour des moments déterminés, sans souffrir de délai... Je me trouve sans cesse obligé de dicter des choses qui me détournent de celles sur lesquelles j'aurais le plus de plaisir à répondre : il me reste à peine un peu de temps libre au milieu d'une masse d'occupations que m'imposent les désirs et les besoins d'autrui ; et je ne sais franchement que faire » (24).

Un principe guide le saint dans son choix, celui de la charité qui « entoure tous ses enfants d'une tendresse de nourrice, proportionnée non pas à leur affection, mais à leurs besoins, préférant les plus faibles aux plus forts (25).

(21) « Tantis enim curis obstricti et distenti sumus... » (*Ep*. 145, 1).

(22) *Ep*. 110, 5 « ... Vix mihi paucissimae guttae temporis stillantur, quas aliis rebus si impendero, contra officium meum mihi facere videor ».

(23) *Ep*. 162, 1 et 9.

(24) *Ep*. 139, 3.

(25) *Ibid*.

Mais si la charité le tient engagé dans cette vie laborieuse, c'est un humble et constant recours à Dieu qui l'aide à en supporter les fatigues et à en éviter les dangers. On conçoit qu'il ait éprouvé, au milieu de tant de tracas, la nostalgie de la solitude. Il s'en ouvre à saint Paulin de Nole, son ami. Les lettres qu'il lui écrit sont soignées : il prend dans une certaine mesure le ton de son correspondant, dont les pages s'ornent d'aimables fleurs. Mais l'âme des deux saints apparaît vite sous ces dehors un peu apprêtés : il est tout naturel qu'Augustin ait ouvert son cœur avec plus d'abandon à un homme capable de le comprendre. A la fin de l'an 408 ou au début de 409 (26), il expose longuement à son ami les difficultés qu'il éprouve à vivre au milieu du monde sans être du monde, et ces confidences précieuses s'achèvent par une prière empruntée aux Psaumes, si bien qu'elles peuvent nous donner une idée de ce qu'était son colloque avec Dieu durant ces heures de lutte et de perplexité.

« Je vous avais demandé dans ma dernière lettre ce que vous pensez que sera l'éternelle vie des Saints. Vous m'avez fort bien répondu qu'il fallait encore songer pour le moment aux conditions de la vie présente... Très justement, vous me disiez qu'il faut d'abord mourir de la mort évangélique, où nous prévenons la dissolution de notre corps par un détachement volontaire, en nous dégageant non par la mort mais par le cœur de la vie de ce monde (27). La chose est simple ; et il est hors de doute que notre vie mortelle doit être une sorte d'adaptation à la vie immortelle. Mais toute la question, troublante pour les hommes qui agissent et qui cherchent, comme moi, est de savoir comment il faut vivre parmi ceux, ou pour l'amour de ceux qui ne savent point encore vivre en mourant de cette mort spirituelle, et non point physique, qu'est le détachement intérieur de l'âme à l'égard des attraits sensibles. Généralement, il nous semble que si nous ne prenons pas dans une certaine mesure leur comportement à l'égard des choses mêmes dont nous voulons qu'ils se dégagent, nous ne ferons rien d'utile pour leur salut. Seulement nous sentons alors nous-mêmes le charme de ces choses-là se glisser en nous, si bien que souvent nous nous plaisons

(26) *Ep*. 95.

(27) Nous suivons la leçon du *Corpus de Vienne* : « quippe qui... verissime dixeris evangelican mortem prius emoriendum, *qua* carnalem resolutionem voluntario *praevenimus* excessu... », et non celle des Bénédictins de Saint-Maur, reproduite par Migne : *quam... praeveniamus*, (Cf. *Ep*. 94, 4 : « ... morte ista evangelica prius emori, qua carnalem resolutionem voluntario praevenimus excessu »).

à parler de futilités, à prêter l'oreille à ceux qui en parlent, et, au lieu de nous contenter de sourire, à nous laisser dominer et relâcher par le rire : et nos âmes empoussiérées, souillées même de boue, s'alourdissent, et c'est avec beaucoup de peine et de lenteur que que nous les élevons vers Dieu pour vivre la vie évangélique en mourant de la mort évangélique » (28). Et puis, si l'on y réussit parfois, fait remarquer Augustin, c'est la tentation secrète de vanité, cette voix intérieure de l'âme qui crie : « Très bien ! très bien ! » ce danger de la superbe à cause duquel l'Apôtre déclare qu'il a été souffleté par l'Ange de Satan. Oui, « la vie de l'homme sur terre n'est que tentation, puisque l'homme est porté au mal dans l'effort même par lequel il essaie, comme il peut, de faire sa vie à l'image de la vie éternelle ».

Que dire des difficultés qu'il y a à reprendre et à pardonner, à tenir le juste milieu entre l'excès d'indulgence et l'excès de sévérité ? « En tout cela, quelles craintes, mon ami Paulin, saint homme de Dieu ! Quelles craintes, quelles ténèbres ! Les paroles du Psaume n'expriment-elles pas bien ces difficultés : *La crainte et l'épouvante m'assaillent, et le frisson m'enveloppe. Et je dis : oh ! si j'avais les ailes de la colombe, je m'envolerais et m'établirais en repos ; je fuirais bien loin, et je demeurerais au désert !* — Et cependant peut-être, dans le désert lui-même, a-t-il éprouvé ce qu'il ajoute : *J'attendais quelqu'un qui me sauvât de l'abattement d'esprit et du désarroi.* Oui, tentation que la vie de l'homme sur terre ! » Et les obscurités de l'Ecriture ! Et les difficultés qu'on éprouve à proposer à des âmes encore charnelles des explications spirituelles qu'elles risquent de comprendre mal ! Et les susceptibilités qu'on éveille en ne cachant pas son sentiment quand on désapprouve l'avis d'un confrère ! Et celles qu'on éprouve soi-même quand on est l'objet d'une critique (29) ? « Qui me donnera des ailes comme la colombe et je m'envolerai et me reposerai ! Que les dangers où l'on se trouve paraissent plus graves que ceux dont on n'a pas l'expérience, ou qu'ils le soient vraiment, l'abattement et la tempête du désert me paraissent moins pénibles que les souffrances et les craintes qu'on éprouve au milieu des foules » (30).

(28) *Ibid.*, 2.

(29) Cf. *Ep.* 73, 1-3 et 12 (à S. Jérôme).

(30) *Ep.* 95, 4. — « Toute autre vie [que la vie apostolique] me paraîtrait aisée à passer saintement, ce me semble, et plus elle serait austère, solitaire, obscure, séparée de tout commerce, plus elle me paraîtrait douce. Pour tout ce qui effraie pour l'ordinaire la nature, comme les

Augustin explique ensuite à son correspondant pourquoi il lui a parlé de la vie future, malgré l'incertitude où il est sur la conduite à tenir présentement dans le monde. C'est qu'ayant à pourvoir aux intérêts d'un peuple qui est le peuple de la Jérusalem céleste, il a eu plus de consolation à lui parler de ce que nous serons un jour que de ce que nous sommes. « Sans savoir bien quelles joies nous y aurons, nous sommes sûrs au moins d'une chose qui n'est pas négligeable : c'est que nous n'y aurons plus les maux présents » (31).

Quel exposé plus émouvant des deux dernières demandes du *Pater*, telles que les exprime à Dieu un évêque chargé de soucis ? La prière n'est point ici contemplation paisible, mais demande instante, jaillissant d'un besoin douloureusement senti, désir ardent d'un cœur qui soupire vers la vie éternelle, et ne reste dans un monde troublé que pour y conduire les autres (32).

prisons, les maladies continuelles, la mort même, tout cela me paraît doux en comparaison de cette guerre éternelle qu'il faut se faire à soi-même, de cette vigilance contre les surprises du monde et de l'amour propre, de cette vie morte au milieu du monde. Quand je pense à cela, il me semble que la vie va me paraître furieusement longue, et que la mort ne viendra jamais assez tôt ; j'ai compris ces paroles de saint Augustin : *Patienter vivit, et delectabiliter moritur*. J'ai encore compris que la vie que Jésus-Christ a choisie est assurément la plus parfaite... » (Bienheureux Claude LA COLOMBIÈRE, *Notes Spirituelles et pages choisies*, Collection « Maîtres Spirituels », n. 16, Retraite de 1674, septième jour). Le Bienheureux résume sans doute une pensée de S. Augustin telle que celle-ci : « Hoc piorum praemium est, cujus adipiscendi spe vitam istam temporalem atque mortalem, non tam delectabiliter quam tolirabiliter ducimus... — *Ep*. 155, 4.

(31) *Ibid*., 5. Sur les difficultés et les mérites de la vie apostolique selon saint Augustin, voir Marie COMEAU, *Saint Augustin, exégète du quatrième Evangile* (1930), pp. 405-410.

(32) Parlant ensuite du devoir que nous avons de nous détacher, de tenir en bride nos passions, de donner la préférence aux biens spirituels, Augustin ajoute que « l'homme peut cela plus ou moins suivant qu'il est plus ou moins aidé de la grâce de Dieu en Jésus-Christ Notre Seigneur ». « Pourquoi celui-ci est-il aidé d'une façon, celui-là est-il aidé d'une autre, ou ne l'est-il pas, je ne sais. Je sais que Dieu le fait avec une souveraine équité, connue de lui seul ». Mention intéressante de la nécessité de la grâce, avant l'époque de la controverse pélagienne, sans que soit directement affirmé le rôle de la prière pour l'obtenir. — Que Paulin veuille bien lui écrire ce qui lui parait clair, sur la façon de se conduire parmi les hommes. Si la question le préoccupe aussi, il en causera avec un de ces hommes qui sont de bons médecins de l'âme, et lui écrira ce qu'il

Augustin faisait allusion dans sa lettre à la difficulté de garder la juste mesure quand il s'agit de reprendre autrui. Une page touchante aide à saisir sur le vif un de ces incidents de la vie journalière qui le forçaient à recourir à Dieu, soit qu'il dût — avec quelle fermeté et quelle délicatesse — avertir les autres, soit qu'il fût obligé de se garder lui-même des excès d'une émotion trop vive. Un certain Cassicianus s'était plaint à lui d'avoir été traité fort durement par Auxilius son évêque, qui l'avait frappé d'une injuste sentence d'excommunication. L'émoi du Saint ne fut pas petit, s'il faut l'en croire, « les pensées bouillonnèrent dans son cœur et y firent tempête, il ne put se taire ». Il prit la plume et demanda à son jeune collègue s'il avait trouvé dans l'Ecriture ou la pratique de l'Eglise de quoi justifier sa mesure sévère, « tout prêt, lui, évêque depuis des années, à apprendre quelque chose d'un collègue qui ne l'était pas depuis un an ». Que si Auxilius s'est trompé, « s'il lui est arrivé, chose bien humaine, ce que dit dans le Psaume un homme de Dieu authentique : *Mon regard a été troublé par la colère*, alors qu'il crie au Seigneur : *Ayez pitié de moi, Seigneur, puisque je suis faible*, afin que le Seigneur lui tende la main, et réprime sa colère, et calme son âme, qu'elle voie et fasse ce qui est juste ». « Ne pensez pas, ajoute Augustin, que nous ne puissions être surpris surpris par un injuste mouvement d'humeur, parce que nous sommes évêques : pensons plutôt que nous vivons en grand danger au milieu des pièges de la tentation, parce que nous sommes hommes. Retirez donc des Registres l'acte que vous avez rédigé peut-être dans un moment d'excessive émotion, et que la charité revienne entre vous... La miséricorde de notre Dieu est puissante : qu'elle exauce la prière que je fais pour que ma tristesse à votre sujet ne croisse pas, mais que la blessure qu'elle m'aura faite un temps se guérisse ; et qu'elle donne élan par sa grâce et joie à votre jeunesse, à une jeunesse qui ne méprisera pas mes vieux ans. Adieu » (33).

aura appris de lui, ou ce que le Seigneur leur aura découvert au cours de leur entretien (*Ibid.*, 6).

(33) *Ep*. 250, 1 et 3. Voir aussi la Lettre 238, 7, où Augustin s'excuse d'avoir été trop vif. — Sur les révoltes possibles de la sensibilité blessée, le Saint écrit à la fin d'un billet à un intime ami ces lignes qui montrent la façon dont son âme s'élevait à Dieu dans la difficulté, et contiennent une remarque utile sur une disposition essentielle à la prière. Il venait de faire allusion à la mort d'un évêque qui l'avait calomnié. « Les scandales ne font pas défaut, écrit-il, mais le refuge non plus ; les chagrins ne manquent pas, ni les consolations. Et au milieu de ces difficultés, vous

Des confidences semblables à celles que reçut saint Paulin de Nole s'adressaient quelques années plus tôt à l'abbé d'un paisible monastère et à ses religieux. Elles sont plus discrètes. Mais elles montrent de façon intéressante le besoin que le Saint éprouve de recevoir l'aide spirituelle d'hommes vivant dans la solitude et la paix, le sentiment qu'il a du rôle apostolique joué par les contemplatifs. On y voit aussi son goût personnel pour l'oraison, son regret de ne plus avoir une vie toute recueillie en Dieu, et le motif de charité pour lequel il y a renoncé, l'importance qu'il attache à la prière, soutien nécessaire de l'action.

« Quand nous songeons à la tranquillité que vous avez dans le Christ, nous nous reposons en vous, si nombreux, si fâcheux que soient nos tracas. Nous formons un seul corps, sous un seul Chef, si bien qu'en nous vous êtes des hommes affairés, et qu'en vous nous avons le calme : quand un membre souffre, tous les autres souffrent avec lui, et quand un membre est à l'honneur, tous avec lui se réjouissent. Nous vous demandons par suite instamment, nous vous conjurons par la très profonde humilité du Christ et sa très compatissante grandeur, de vous souvenir de nous dans vos saintes prières, prières que nous croyons plus attentives et plus paisibles que les nôtres. Car les nôtres se ressentent souvent de l'obscurantisme et de l'agitation que causent les affaires du monde. Ces affaires ne sont pas, il est vrai, nos propres affaires. Ce sont celles de gens qui nous forcent à faire avec eux mille pas — et que nous devons accompagner pendant deux mille autres —, si nombreuses que nous pouvons à peine souffler. Nous croyons cependant que Celui vers lequel monte la plainte des captifs, nous voyant persévérer dans un ministère qu'il a daigné nous confier avec la promesse de la récompense, nous délivrera de toute angoisse, moyennant le secours de vos prières » (34).

A la demande, Augustin ajoute un conseil, qu'il avait suivi lui-même : « La Sainte Eglise notre Mère désirera peut-être un jour de vous quelque activité extérieure : acceptez cette activité, sans empressement orgueilleux, sans paresseuse mollesse non plus. Obéissez à Dieu d'un cœur doux... Ne préférez pas votre tranquil-

savez, frère très bon, combien nous devons être sur nos gardes, de peur qu'un sentiment d'aversion, pour qui que ce soit, ne pénètre au fond de notre cœur, et ne nous empêche de prier Dieu, la porte close, dans le secret de notre chambre, qu'elle ne ferme au contraire notre porte à Dieu même » (*Ep*. 38, 2).

(34) *Ep*. 48, 1.

lité personnelle aux besoins de l'Eglise : si des hommes de bien avaient refusé de servir cette Mère dans son travail d'enfantement, vous n'auriez pas trouvé le moyen de naître » (35). Le Saint indique ensuite à quelle condition toute œuvre — oraison, pénitence, chant liturgique, soin des pauvres — est une œuvre glorieuse à Dieu : qu'elle soit animée d'une intention droite. Or il fait bien remarquer que la fermeté d'une telle intention est assurée par une humble prière de demande, l'âme prenant conscience du poids qui l'attire vers la terre, des difficultés qui embarrassent sa marche vers Dieu et dont seule la grâce peut la délivrer : « Faites tout pour la gloire de Dieu, qui opère tout en tous... L'action qui suit le droit chemin est celle où l'on a toujours les yeux sur le Seigneur, puisque c'est Lui qui dégage le pied du filet tendu. Une telle action évite à la fois l'empressement qui fatigue et la paresse, le trouble et la longueur, la présomption et la timidité. Faites ainsi, et le Dieu de paix sera avec vous » (36).

Augustin compte beaucoup sur la prière des autres, sur celle des contemplatifs, sur celle aussi des hommes qui vivent comme lui dans le monde, ses collègues, ses amis, ses ouailles. Ses demandes de prière ne sont point formules toutes faites, répétées à la fin de chaque lettre. Elles sont souvent fort émouvantes. Parfois, il est vrai, c'est un simple mot, comme celui-ci, à la fin d'un court billet à l'évêque Aurèle : « Adieu. Priez pour moi » (37). Ou encore ces lignes qui terminent un message aux fidèles d'Hippone, message tout plein de la grave pensée de l'éternité : « Que le Seigneur vous conserve dans la paix ! Et puis, Frères bien-aimés, priez pour nous » (38).

Parfois, au contraire, c'est une demande instante et humble, comme cette demande adressée par le Saint à Darius, tout à la fin de sa vie, et où l'on sent un si profond besoin de la grâce divine, la crainte aussi qu'un respect mal entendu fasse négliger aux fidèles le devoir de prier pour leur évêque.

(35) *Ibid.*, 2.
(36) *Ibid.*, 3.
(37) *Ep.* 174.
(38) *Ep.* 122, 2. Le Saint leur demande d'excuser son absence. Les consolant dans leurs épreuves, il leur rappelle deux leçons très chères : la première, c'est que les souffrances du temps ne sont rien à côté des peines éternelles, et que la grande affaire ici-bas est de sauver son âme ; la seconde est qu'il faut, dans des temps plus que jamais difficiles, songer à secourir les pauvres.

« ... Recevez, mon fils, le livre de mes Confessions, comme vous en avez exprimé le désir. Là, regardez qui je suis, pour ne pas me louer au delà de ce que je suis... Là, observez-moi, et voyez ce que j'ai été en moi-même, par moi-même Et si quelque chose en moi vous plaît, louez-en avec moi Celui dont j'ai voulu la louange, car je n'ai pas voulu la mienne. C'est Lui qui nous a faits : nous ne nous sommes point faits nous-mêmes. Nous nous étions perdus, nous, et Celui qui nous a faits, nous a refaits. Par contre, quand vous m'aurez trouvé, moi, priez pour moi, que je ne défaille pas, et arrive au terme. Priez, mon fils, priez. Je le dis de toute mon âme, je sais ce que je demande. Ne croyez point la chose déplacée, par un sentiment d'humilité : vous me frustrerez d'une aide puissante, si vous ne le faites pas. Vous, et tous ceux dont votre parole aura éveillé l'amour, priez tous pour moi. Faites savoir à tous que je le leur demande ; et puisque vous avez beaucoup de déférence pour nous, tenez notre demande pour un ordre, et ne laissez pas de nous accorder notre demande, ou d'obéir à notre ordre. Priez pour nous. Lisez les Saintes Lettres, et vous verrez que les Apôtres eux-mêmes, les béliers du troupeau, ont fait cette demande à leurs fils, donné ce précepte à leurs auditeurs. De mon côté, bien sûr, puisque vous me l'avez demandé, je prie pour vous : Celui qui peut nous exaucer le voit, comme il me voyait déjà le faire. Mais rendez-nous le même charitable service. Nous sommes placés à votre tête ; vous êtes le troupeau de Dieu. Réfléchissez, voyez que nous sommes plus exposés que vous, et priez pour nous. Vous êtes intéressés comme nous à ce que nous puissions rendre bon compte de vous au premier Pasteur, notre Chef à tous, et à ce que nous échappions ensemble aux séductions du monde, plus dangereuses que ses vexations... Demandez pour nous une vie calme et tranquille, dans la piété et la charité, comme nous le faisons pour vous, — cela, où que vous soyez, où que nous soyons : point de lieu où ne soit présent Celui auquel nous appartenons » (39).

A côté des difficultés du ministère, il y a les difficultés de santé. On est ravi de trouver dans ce billet à Profuturus, écrit au cours d'une maladie, à la fois une résignation si paisible, et une si grande simplicité à parler de soi à un ami, et à Dieu. « L'âme en moi va bien, autant qu'il plaît au Maître et qu'il daigne me donner de forces. Le corps est au lit. Je ne puis ni marcher, ni me tenir debout, ni m'asseoir... Même ainsi, puisque tel est le bon plaisir du Maître, que puis-je dire, sinon que je vais bien ? C'est nous qu'il faut juger en faute, si nous ne voulons pas ce qu'il veut : Lui, on ne peut penser qu'il fasse ou permette rien qui ne soit bon.

(39) *Ep.* 231, 6.

Vous savez cela. Mais comme vous êtes un autre moi-même, que pourrai-je vous dire plus volontiers que ce que je me dis à moi-même ? Ainsi donc nous recommandons à vos saintes prières nos journées et nos nuits : demandez pour nous que nous usions de nos journées sans dérèglement, et que nous supportions les nuits avec patience, afin que même si nous marchions au milieu des ombres de la mort, le Seigneur soit avec nous et nous enlève la crainte du mal » (39 bis).

Les demandes du pasteur d'ames

Augustin veut être aidé par de fraternelles prières, et il prie lui-même beaucoup pour autrui : l'élan de sa prière est continuellement soutenu par les besoins des âmes. Avec les autres, pour les autres, sans cesse il demande quelque grâce. Les Lettres donnent une idée de ce que furent ces intentions journalières si variées, si urgentes, et constamment renouvelées.

Un jour, une conversion le réjouit, et le porte à chanter à Dieu une hymne de reconnaissance (40). Il apprend une autre fois que son ami Martien s'est fait catéchumène : « Je me suis arraché, ou plutôt furtivement dérobé à mes occupations nombreuses pour vous écrire, mon vieil ami, que cependant je ne possédais pas, tant que je ne vous tenais pas dans le Christ... Grâces soient rendues à Dieu, de ce qu'il daigne enfin faire de vous pour moi un ami... Que le Seigneur notre Dieu, en qui vous avez cru, vous conserve en ce monde et en l'autre » (41).

En d'autres circonstances, il faut implorer Dieu, supplier, frapper à la porte close. Il faut demander plus de courage pour cet arien converti, trop lâche encore à ramener à l'Eglise ceux qu'il avait entraînés autrefois dans l'erreur (42). Il faut demander plus de douceur pour le jeune évêque trop sévère qui a traité si injustement

(39 bis) *Ep.* 38, 1.

(40) *Ep.* 227.

(41) *Ep.* 258, 1, 4 et 5.

(42) *Ep.* 170, 10. « Notre prière monte vers Dieu, pour que vous fassiez ce à quoi nous vous exhortons ; et nous espérons de sa miséricorde qne bientôt une lettre de Pérégrinus, notre frère et notre collègue dans l'épiscopat, ainsi qu'une réponse de vous, feront déborder la joie dans notre cœur, et la jubilation sur nos lèvres ».

une de ses ouailles (43). Les besoins de son cher peuple d'Hippone, surtout, si éprouvé, si faible (44), préoccupent sans cesse Augustin. Il lui faut préparer par la prière, à l'approche d'une grande fête, les exhortations pressantes et répétées qu'il lui adressera pour obtenir son amendement, « en une affaire dont le souci ne peut le quitter ». Et le résultat une fois obtenu, remercier Dieu, le prier encore et le faire prier, « pour qu'Il daigne prévenir les mauvais exemples et les lassitudes qui pourraient compromettre le succès de ses efforts » (45). Il faut prier pour ces deux clercs du monastère d'Hippone sur qui pèse une grave accusation, accusation qu'ils se rejettent l'un sur l'autre, au grand scandale des fidèles. Augustin demande à son peuple de supplier Dieu avec lui pour que la vérité se fasse jour, que cesse l'incertitude douloureuse où il se trouve sur le vrai coupable. Il prend d'ailleurs occasion de l'événement pour solliciter humblement des prières à son intention : que prêchant aux autres il ne soit pas lui-même réprouvé (46). Une autre fois, il devra prier pour les moniales en rébellion contre leur supérieurre : avant d'intervenir, il a voulu « répandre son cœur devant Dieu pour elles, et plaider la cause de leurs âmes en danger, non point auprès d'elles, par des paroles, mais auprès de Dieu, par ses larmes » (47).

Il faut prier encore pour tant de chrétiens que le schisme ou l'hérésie tiennent séparés de leur véritable mère. Il faut demander parfois que justice se fasse : « A Hasna, les Circoncellions ont envahi notre basilique et brisé l'autel. Le procès est en cours. Pour qu'il puisse être mené dans la paix, et comme il convient à l'Eglise catholique, de façon à faire taire les langues d'hérétiques qui, eux, ne sont jamais en paix, nous vous demandons instamment de prier » (48).

Il faut demander surtout que les égarés voient la lumière, qu'ils cèdent à l'appel de la vraie charité. On sent passer un peu de la ferveur confiante avec laquelle Augustin exposait à Dieu son souci

(43) *Ep.* 250, 3. « La miséricorde de notre Dieu est puissante : qu'elle exauce la prière que je fais pour que ma tristesse à votre sujet ne croisse pas .. » Cf. p. 234.

(44) Cf. *Ep.* 124, 2.

(45) *Ep.* 29, 1, 2 et 12.

(46) *Ep.* 78.

(47) *Ep.* 211, 2.

(48) *Ep.* 29, 12.

dans ces lignes écrites à deux prêtres donatistes convertis : « ... Priez aussi avec nous pour ceux qui sont encore dans la tristesse, afin que soit guérie l'infirmité de leur esprit charnel, résultat d'une longue accoutumance. Qui ne comprendrait combien il est bon et doux pour des frères d'habiter ensemble, si du moins il a le goût suffisamment sain pour apprécier cette douceur, laquelle fait rejeter l'amertume de la division à l'âme qui aime la suavité de l'amour. Il est puissant et miséricordieux, le Dieu que nous prions pour eux, afin qu'il les attire au salut par tous les moyens. Que Dieu vous conserve dans sa paix » (49).

Vers l'an 417, Augustin put écrire la joie que lui causait le retour à l'Eglise d'un grand nombre de Donatistes, ajoutant qu'il continuerait « à prier Dieu chaque jour de donner aux autres le repentir » (50). Mais l'enseignement de Pélage et de ses disciples, maintenant, le préoccupe, et la lettre suivante, écrite à S. Paulin vers le milieu de la même année, fait remarquer qu'il est indispensable pour ramener les égarés, de joindre la prière à l'action : « Prions pour eux, mon saint frère » (51).

A milieu de ces vicissitudes de la vie apostolique, de ses pures joies et de ses grandes peines, une page émouvante nous laisse entrevoir à quelles hauteurs s'élevait la prière du Saint. Il y dit assez l'immense bonheur que lui cause une conversion, pour que nous mesurions par contraste la profondeur de sa tristesse, — la plus grande peine d'un apôtre — quand il voit que des âmes s'obstinent dans le mal et que Dieu n'est pas aimé. Mais on devine à travers ces lignes précieuses que la prière où il épanchait devant Dieu sa peine s'achevait en un acte d'humble soumission à sa volonté toujours juste et bonne ; elle était toute pénétrée du sentiment de l'adoration. Une dame pieuse s'affligeait de voir sa province ravagée par l'hérésie. « Dieu permet qu'il y ait des méchants, lui écrit Augustin, dans la mesure où il le sait utile et suffisant pour ins-

(49) *Ep.* 142, 4.

(50) *Ep.* 185, 31.

(51) *Ep.* 186, 38. « Puisque la volonté, pour se déterminer à croire le vrai, ne se suffit pas, et a besoin de la grâce de Dieu, comme Notre-Seigneur le disait de ses auditeurs incrédules : Personne ne vient à moi, sans un don de mon Père — et c'est pourquoi l'Apôtre, quelque instance qu'il mît à prêcher l'Evangile aux infidèles, croyait que c'était trop peu s'il ne priait encore pour eux, demandant qu'ils crussent... — puisque les choses sont ainsi, prions pour eux mon saint frère ».

truire et éprouver sa sainte maison. Et ainsi il console notre tristesse à leur sujet, parce que la tristesse même que nous éprouvons par amour pour eux, nous relève ; s'ils persévèrent, eux, dans leur méchanceté, elle les charge. Quant à la joie que nous ressentons lorsque certains d'entre eux s'amendent et se convertissent, et se joignent à l'assemblée de Saints, aucune autre joie en ce monde ne peut lui être comparée. D'où le mot de l'Ecriture : *Mon fils, si tu es sage, tu le seras pour toi et tes proches ; si tu deviens méchant, tu seras seul à épuiser les maux.* Oui, quand nous nous réjouissons en songeant aux âmes fidèles et justes, leur vertu profite et à elles et à nous ; quand nous nous affligeons au sujet des incroyants et des méchants, c'est à eux seuls que nuit et leur malice et notre tristesse : pour nous, il nous est fort méritoire devant Dieu que nous attristions pour eux en esprit de miséricorde, et que notre tristesse s'exprime en gémissements et en prières » (52).

Travail et prière

Saint Augustin, constatant les besoins spirituels de son peuple, priait. Il travaillait aussi, avec une infatigable énergie. Il serait instructif de voir comment son travail lui-même se pénétrait de l'esprit d'oraison. Nous possédons un document fort intéressant sur la façon dont il savait, dans sa prédication, unir la prière à l'action la plus vigoureuse. C'est la longue et émouvante lettre où il raconte à son ami Alype, en 395, la lutte qu'il a dû soutenir contre le peuple d'Hippone pour obtenir de lui que, renonçant à une vieille et chère coutume, reste des usages païens, il cessât de fêter l'anniversaire des martyrs, et spécialement celui de S. Léonce — le jour de « la Liesse », comme on l'appelait — en se livrant, en pleine église, à de tapageuses ripailles. Son récit montre d'une part combien son grand zèle était pratique, combien tenace sa volonté d'aboutir et de conduire son auditoire jusqu'à la résolution ultime, malgré son inertie et ses résistances : il se dépensa beaucoup, prêchant sur le sujet à plusieurs reprises, avec une force, une chaleur, une conviction persuasive qui firent couler les larmes. Mais ce récit montre d'autre part combien il faisait fond sur la grâce et sur la prière qui l'obtient. Il a soin, dès le début, de souligner le rôle de la grâce : le succès obtenu est un bienfait de Dieu, que ses amis l'ont aidé à mériter par leurs ferventes prières ; qu'ils veuillent bien

(52) *Ep.* 264, 2.

s'unir maintenant à lui pour remercier (53). C'est Dieu aidant qu'il a trouvé, en deux circonstances privilégiées où l'émotion fut plus vive, les mots qu'il fallait dire (54). Et il a fait, à une heure désespérée, une expérience fort utile pour inciter à se tenir uni à Lui : les difficultés se sont tout à coup dénouées comme d'elles-mêmes, Dieu montrant qu'il n'abandonne pas les siens, et les encourage à lui faire confiance (55). Mais surtout, il a amené son auditoire à prier : il a interrompu une fois sa prédication pour le faire avec lui, et c'est après cette prière commune que reprenant la parole il a trouvé les mots les plus persuasifs et les plus touchants (56). Il les a pressés ensuite de revenir à l'église, à l'heure même où ils auraient voulu faire ripaille, pour y entendre la Sainte Ecriture et prendre part au chant des Psaumes. Il a tâché de les préparer à faire là, dans la prière, l'expérience de la douceur des choses de Dieu, jugeant que c'était le moyen le plus sûr de les détacher de leurs vieilles habitudes et d'affermir leur résolution. Et il y réussit avec tant de bonheur, qu'un assez grand nombre d'entre eux prolongèrent spontanément leur séjour à l'église (57).

(53) *Ep.* 29, 1 et 2.

(54) *Ibid.*, 7 et 11.

(55) *Ibid.*, 8. Tum vero Dominus ostendit quod nos non deserat, et quibus modis in se ut praesumamus hortetur ».

(56) *Ibid.*, 7. « Après cela, je rendis le livre, et je les fis prier. Puis j'employai toutes mes forces, tout ce que le danger qu'ils couraient me donnait d'énergie, tout ce que le Seigneur daignait me communiquer de vigueur, à leur mettre devant les yeux le péril que nous courions tous, eux, qui avaient été confiés à notre vigilance, et nous, qui devions rendre compte à leur sujet au prince des pasteurs. Par son humilité, par les outrages sans nom et par les coups qu'il avait reçus, les crachats sur son visage, les soufflets, par sa couronne d'épines, sa croix et son sang, je les conjurai, s'ils se voulaient à eux-mêmes du mal, d'avoir du moins pitié de nous... J'ajoutai que j'étais sûr, s'ils méprisaient les grandes choses qui leur avaient été dites ou lues, que le Seigneur les visiterait avec sa verge et son fouet, et ne les laisserait pas se damner avec le monde. Je mis dans cette péroraison tout ce que le Maître qui nous protège et nous dirige me donnait de cœur et de vigueur, étant donné l'importance de l'affaire et du danger couru. Ce ne furent pas mes larmes qui provoquèrent les leurs. Prévenu par leurs pleurs, tandis que je disais tout cela, je ne pus, je l'avoue, m'empêcher de pleurer. Et quand nous eûmes pleuré ensemble, pleinement confiant en leur bon propos, je mis fin à mon sermon ».

(57) « Après-midi, l'assistance fut plus nombreuse que le matin ; et en attendant l'heure où nous devions entrer avec l'évêque, on fit alterner la lecture et la psalmodie. Quand nous fûmes entrés, on récita encore deux

C'est encore à la prière qu'Augustin tâche d'amener les évêques donatistes avec lesquels il doit conférer. Bruyantes et lassantes, leurs longues heures de controverse sont peu fructueuses : il y faut de meilleures conditions. Il supplie Proculéius, l'évêque donatiste d'Hippone, « de bien vouloir discuter un jour en faisant instance avec lui dans la prière, et en conférant de tout en esprit de paix, de peur que les pauvres foules qui rendent hommage à leur dignité, ne les accablent par cet hommage au jugement de Dieu » (58).

Un travail surtout stimule et alimente l'esprit d'oraison du Saint : celui qui consiste à étudier, pour l'utilité des fidèles. Il est profondément convaincu que toute lumière vient de Dieu. Il met un soin extrême à pratiquer le devoir de la reconnaissance envers Lui, avec cette humilité cordiale dont sont pénétrées ses Lettres, comme tous ses écrits, et qui donne si vivement l'impression de la sainteté.

« Quand vous lirez mes écrits, mon saint ami Paulin, ne vous laissez pas si bien ravir par ce que dit la Vérité en se servant de ma faiblesse, que vous oubliiez de remarquer ce qui est dit par moi seul : dans votre empressement à puiser ce qui est juste et bon, ce qui est don de Dieu servi par moi, vous risqueriez de ne pas prier pour les péchés et les erreurs qui viennent de mon propre fond. Dans ce qui vous déplaira justement, si vous faites attention, c'est

psaumes. Puis, malgré mes résistances, et mon désir de voir enfin terminée cette journée pleine d'alarmes, l'évêque me pria d'adresser quelques mots aux fidèles. Je fis une courte allocution, pour remercier Dieu. Nous entendions les hérétiques faire dans leur basilique leur banquet habituel, car leurs beuveries continuaient à l'heure même où nous avions notre office. Je fis alors remarquer que la nuit fait ressortir la beauté du jour, que la couleur blanche est plus riante au voisinage du noir, et que de même notre réunion, pour une fête toute spirituelle, eût peut-être été moins agréable sans le contraste que faisaient avec elle ces goinfreries ; et je les encourageai à désirer ardemment des festins comme celui-ci, s'ils avaient goûté combien le Seigneur est doux, ajoutant que ceux-là doivent trembler qui recherchent d'abord ce qui doit être un jour détruit... Quand j'eus développé cette pensée, d'après ce que les circonstances me suggéraient et ce que m'inspirait Notre-Seigneur, on célébra l'office habituel des Vêpres ; et pendant que l'évêque et moi nous nous retirions, les frères chantèrent encore une hymne, et une foule assez considérable resta dans l'église, psalmodiant jusqu'à la tombée de la nuit » (*Ibid.*, 11).

(58) *Ep.* 33, 6. — De même, après une pénible conférence avec Fortunius, où une assistance curieuse et remuante avait beaucoup gêné la discussion, il souhaite que « pour éviter ces foules turbulentes, dont la présence est plus embarrasante qu'utile, et pouvoir, avec l'aide de Dieu,

moi qui me montre ; dans ce qui par contre vous plaira, grâce au don de l'Esprit-Saint que vous avez reçu, Celui-là doit être aimé, Celui-là doit être loué en qui est la source de la vie et dans la lumière duquel nous verrons la lumière... Qu'avons-nous, que nous n'ayons reçu ?... Pour que je le confesse toujours du fond de l'âme, et que mon cœur ne soit pas en désaccord avec mes lèvres, priez pour moi, mon frère. Priez, je vous en conjure, pour que, sans vouloir être loué, mais bien en louant, j'invoque le Seigneur, et je serai sauvé de mes ennemis » (59).

Aussi le Saint demande-t-il chaque jour la lumière, dans une prière instante.

« Les mots ne me manquent pas pour vous répondre, écrit-il à Audax qui, dans un billet fleuri de compliments, avait sollicité avec candeur une longue épître, les mots ne me manquent pas, de quoi couvrir une grande feuille ; quant à traiter avec cette abondance le sujet que vous désirez, je réponds que j'en suis incapable. Vous m'avez dit que vous désiriez le trésor de la sagesse et que vous aviez reçu moins que vous ne vouliez : or je demande, moi, chaque jour, une menue pièce tirée de ce trésor, dans une prière de mendiant, et je l'obtiens à peine » (60).

Pauline désirait savoir si Dieu peut-être vu des yeux du corps. Question difficile, répond Augustin. Il a dû différer sa réponse, d'abord à cause de ses occupations, et puis parce qu'il voulait réfléchir plus longtemps à la chose. A la fin, il s'est décidé à se mettre à l'œuvre, espérant que le secours divin lui serait donné plus abondant s'il écrivait que s'il attendait. « Dans la recherche qui nous occupe, ajoute-il, il me semble que la façon de vivre est plus efficace que la façon de parler. Oui, ceux qui ont appris du Seigneur Jésus-Christ à être doux et humbles de cœur progressent plus en méditant et en priant, qu'en lisant et en écoutant. Et cependant le langage extérieur ne doit pas cesser de jouer son rôle ; mais quand le jardinier qui plante et arrose a fait son devoir, il laisse le reste à

mener à bien cette importante affaire, dans la cordialité et le calme, on se réunisse dans une petite bourgade sans église, qui soit habitée par des gens appartenant aux deux communions... Là, sans autre souci, sans être dérangés, s'il plait à Dieu, passant dans le calme autant de jours qu'il sera possible, et chacun priant le Seigneur chez son hôte, ils règleront cette grave affaire » (*Ep.* 44, 14).

(59) *Ep.* 27, 4. Même demande à la fin de la longue lettre écrite à Dardanus sur la présence de Dieu (*Ep.* 187, 41).

(60) *Ep.* 261, 1.

Celui qui donne l'accroissement, Celui qui a formé le jardinier lui-même » (61).

Augustin trouve un grand secours dans sa vive foi en l'action intime de Dieu au fond des cœurs, le sien et celui de ses correspondants. Crescentius a bien raison, certes, de chercher à comprendre ce qu'il croit. La foi est raisonnable, et s'il est dans l'ordre de croire avant de comprendre, il faut essayer aussi de comprendre ce que l'on croit, et aspirer à la vision. « *Intellectum valde ama...* » Or c'est le Maître intérieur, avant tout, qui donne l'intelligence : « Pour vous, très cher, priez avec force et avec foi, pour que le Seigneur vous accorde l'intelligence et qu'ainsi l'apport extérieur d'un maître, d'un docteur consciencieux puisse être un apport fécond. Celui qui plante n'est rien, non plus que celui qui arrose : mais celui qui donne l'accroissement, Dieu, Celui à qui nous disons, *Notre Père qui êtes aux cieux,* — non point qu'il soit ici et ne soit point là, lui qui de sa présence immatérielle est tout entier partout, mais parce qu'il est dit habiter en ceux à l'amour filial desquels il est présent » (62).

Il arrive qu'Augustin a beau prier et chercher, les ombres demeurent. Dieu le permet, écrit-il à saint Jérôme, « afin que nous comprenions par expérience non seulement avec quelle charité il faut instruire ceux qui ne savent pas, mais aussi avec quelle humilité il faut se faire instruire par les doctes. Enseignez-moi donc, je

(61) *Ep.* 147, 1. — « Le vrai moyen d'acquérir la science des Saints, et d'avoir de quoi remplir un sermon, une exhortation, un entretien spirituel, ce n'est pas tant d'avoir recours aux livres qu'à l'humilité intérieure, à la pureté de cœur, au recueillement et à l'oraison. — C'est ainsi qu'en ont usé les saints Pères qui ont expliqué l'Ecriture ; les saints Docteurs scolastiques qui ont enseigné la théologie avec le plus de succès ; les saints prédicateurs qui ont prêché l'Evangile avec le plus de fruit. — Quand une âme est parvenue à une entière pureté de cœur, Dieu l'instruit lui-même, tantôt par l'onction des consolations spirituelles et des goûts intérieurs, tantôt par des lumières douces et affectueuses, qui apprennent mieux à parler au cœur des auditeurs que ne peut faire l'étude, ou les autres moyens humains... — Ce chemin étant le plus court et le plus aisé pour faire du fruit dans les âmes, nous le devrions tenir, laissant celui qui est le plus long et le plus difficile ; savoir cette grande application à l'étude qui dessèche l'esprit de dévotion. Mais nous ne pouvons nous défaire de notre propre suffisance ni nous abandonner à Dieu » (*La vie et la doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant*, IId Principe, section II, chap. 6, art. 4. Edition Pottier, 1924, p. 128).

(62) *Ep.* 261, 13 et 14 ; cf. 8.

vous prie, ce que je dois enseigner » (63). Et la prière adressée à un ami vénéré s'accompagne d'une prière à Dieu (64), et s'y prolonge tout naturellement, puisque c'est à Dieu qu'on s'adresse à travers l'homme, toute lumière venant de Lui (65).

Si l'obscurité persiste, il reste à implorer la patience : « Notre foi demande que si parfois Dieu Notre-Seigneur ne nous ouvre pas quand nous frappons, nous nous gardions bien de murmurer. Je me souviens de la parole dite aux apôtres : *J'ai beaucoup de choses à vous dire, mais que vous ne pouvez maintenant porter.* Je prendrai pour moi cette parole, et je ne m'indignerai pas d'être indigne de trouver la solution désirée : sinon, il est trop clair que je m'en rendrais plus indigne encore » (66).

Heureusement, le devoir pastoral, qui rend les obscurités plus pénibles, crée aussi un droit sur le cœur de Dieu. L'apôtre s'instruit avec les siens, avec ses frères, auprès du seul Maître qui soit, désirant le jour où ils n'auront plus besoin de ses leçons. Offrant à une jeune fille pieuse, à la demande de sa mère, de répondre aux questions qu'elle voudrait lui adresser, Augustin lui dit : « ... Si je ne sais pas ce que vous demanderez, alors que je devrais le savoir, j'obtiendrai du Seigneur qu'il ne me manque pas, car souvent le devoir de donner fait mériter de recevoir ; ou ma réponse vous fera comprendre auprès de qui nous devons frapper, pour la chose que nous ignorons l'un et l'autre. J'ai commencé par vous dire cela, pour que vous ne comptiez pas avec certitude apprendre de moi tout ce que vous me demanderez, et que, lorsque vous ne l'obtiendrez pas, vous ne me jugiez pas plus audacieux que prudent pour vous avoir offert de me demander ce que vous vouliez. Je l'ai fait comme un docteur qui n'est point parfait, mais doit se parfaire avec ceux qu'il doit instruire... » (67).

(63) *Ep.* 166, 9.

(64) *Ibid.*, 1. « J'ai demandé et je demande à Dieu, mon saint frère Jérôme, en vous consultant dans mon ignorance, de bien vouloir rendre notre effort fructueux ».

(65) *Ibid.*, 9. « Je me rappelle que le Christ a dit à ceux qu'il a choisis entre tous : Vous, ne vous faites pas appeler maîtres par les hommes : vous n'avez qu'un Maître, le Christ. C'est lui qui a instruit Moïse par Jétro, Corneille par Pierre, son supérieur, Pierre par son inférieur Paul : quel que soit l'homme par qui le vrai est dit, il l'est par le don de Celui qui est la Vérité même ».

(66) *Ibid.*, 28.

(67) *Ep.* 266. — Après quelques réflexions sur l'humilité nécessaire au maître qui enseigne, sur les difficultés de cette vertu, sur la joie aussi

« L'INDIGENCE DU CŒUR HUMAIN

On conçoit qu'Augustin, aussi convaincu de la nécessité de la grâce divine, ait été profondément contristé par le développement du pélagianisme. Dans la longue lettre où, en 412 ou 413, il dénonce l'hérésie naissante, il indique nettement qu'un des signes de l'erreur est le dédain de la prière. La charité, y explique-t-il, peut seule nous rendre capables de surmonter les tentations du monde, nous faire désirer l'éternelle patrie, pratiquer la justice véritable. Or la charité est répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous est donné. C'est un don. Pauvres comme nous le sommes de cet amour par lequel la loi est vraiment accomplie, nous ne pouvons songer à le tirer de notre fond ; nous devons le demander par la prière, chercher, frapper, afin que Celui qui est la source de vie nous rassasie des bonnes choses de sa maison, nous fasse boire à longs traits sa joie. « Ç'a été pour moi, poursuit Augustin, un plaisir que de parler de ces choses avec vous, au moins par lettre, puisque je ne puis le faire de vive voix. Et cela, non pas à cause de vous, qui n'aspirez pas aux grandeurs et vous laissez attirer à ce qui est humble (Rom , 12, 16), mais à cause de certaines gens qui attribuent trop à la volonté humaine, et pensent que la loi étant donnée, cette volonté peut l'accomplir toute seule sans avoir besoin d'être aidée par les saintes inspirations de la grâce, s'ajoutant aux enseignements de la Loi. Leur argumentation tend à convaincre la pauvre faiblesse humaine qu'il est inutile de prier pour ne pas entrer en tentation. Ce n'est pas qu'ils osent le dire ouvertement ; mais qu'ils le veuillent ou non, telle est la conclusion logique de leur affirmation » (68).

Le Saint démasque l'erreur en montrant la conséquence pratique où elle aboutit ; inversement, il s'appuie avec force sur la prière habituelle de l'Eglise pour établir contre ses adversaires la nécessité de la grâce. Il le fait avec toute la ferveur d'une conviction vécue depuis longtemps. « *Ipsa oratio, clarissima est gratiae*

qu'il y a de voir ses auditeurs progresser si bien qu'ils finissent par ne plus avoir besoin du maître, Augustin conclut ainsi, revenant à une leçon très chère : « Si vous pouvez connaître grâce à moi telle ou telle vérité profitable à votre âme, Celui-là vous instruira qui est le Maître intérieur de l'homme intérieur, qui montre au fond du cœur la vérité de ce qui est dit. Car celui qui plante n'est rien, ni celui qui arrose, mais Celui qui donne l'accroissement, Dieu ».

(68) *Ep.* 145, 7 et 8.

testificatio » (69). Tout chrétien prie. Il demande chaque jour, comme son maître le lui a appris, que ses offenses lui soient pardonnées : c'est donc que la volonté a des défaillances. Il demande de ne pas succomber à la tentation : c'est donc que cette volonté a besoin d'un secours pour triompher du mal (70). Les saints demandent à Dieu de pouvoir faire ce qu'il ordonne : ils confessent ainsi sa grâce (71). L'Eglise prie pour les infidèles : c'est donc que Dieu donne la foi. Elle prie pour les fidèles : c'est donc que Dieu donne la persévérance (72). Tous ces textes témoignent de la piété et de

(69) *Ep.* 177, 4.

(70) *Ep.* 177, 4 ; 178, 3 ; 157, 2 et 5 (*ibid.*, 8 : « *Quod lex imperat, fides impetrat*), — Cf. *Serm.* 181, 6 et 7.

(71) *Ep.* 179, 5. L'ordre qu'ils reçoivent montre l'existence d'une volonté humaine libre ; leur demande témoigne que cette volonté a besoin d'être aidée par celui qui donne l'ordre.

(72) A Vitalis, qui niait que l'*initium fidei* fût un don de Dieu, Augustin écrit ces lignes à la fois si fermes et si aimantes : « Comme on me donnait de vous des nouvelles qui n'étaient pas bonnes, j'ai prié Notre-Seigneur ; et je continue à Le prier jusqu'à ce que j'en reçoive de bonnes, demandant que vous n'aceueilliez pas ma lettre avec dédain et la lisiez avec profit pour votre âme. S'il écoute la prière que je fais pour vous, il me donnera aussi la joie de remercier à votre sujet. Et si ma demande est exaucée, vous ne critiquerez certainement pas ce début de ma lettre. Ce que je demande en effet pour vous, c'est que vous ayez la foi véritable. Eh bien ! Si vous ne désapprouvez pas que nous demandions cette grâce pour ceux que nous aimons, si vous convenez qu'une telle prière est chrétienne, si vous vous rappelez l'avoir faite pour ceux que vous aimez vous-même, si vous reconnaissez que c'est un devoir pour vous, comment pouvez-vous dire, ainsi qu'on me l'apprend : « Croire en Dieu et adhérer à l'Evangile n'est pas un don de Dieu, mais dépend de nous, c'est-à-dire de notre volonté, sans que Dieu opère lui-même pour nous cette volonté dans notre cœur » ?... Dites alors ouvertement que nous n'avons pas à prier pour ceux à qui nous prêchons l'Evangile, mais simplement à le leur prêcher. Opposez franchement vos théories aux prières de l'Eglise. Et quand vous entendez le prêtre à l'autel inviter le peuple de Dieu à prier pour les infidèles, afin que Dieu les convertisse à la foi, à prier pour les catéchumènes, afin qu'il leur inspire le désir de la nouvelle naissance, à prier pour les fidèles, afin qu'ils persévèrent par le don de sa grâce, moquez-vous de ces pieuses paroles... Et vous qui avez été solidement instruit dans l'Eglise de Carthage, condamnez le livre du bienheureux Cyprien sur l'Oraison dominicale : en expliquant cette prière, le grand docteur montre qu'il nous faut demander à Dieu, notre Père, ces biens dont vous affirmez que l'homme doit les demander à l'homme, entendez à lui-même » (*Ep.* 217, 1-2, et aussi 5, 7, 13, 14, 26-30. Cf. *Ep.* 215, 3 ; *de Praedest. Sanctorum*, 22 et 27 ; et *de Dono Persev.*, 15 : Prorsus

l'intelligence avec laquelle Augustin, évêque chargé d'âmes, entrait dans le grand mouvement de prière qui anime l'Eglise. Les enseignements qu'ils contiennent sont exposés beaucoup plus longuement dans les Sermons et les Traités : il n'y a pas à s'y arrêter ici (73).

Une lettre, cependant, mérite d'attirer l'attention : l'âme du Saint s'y révèle davantage. C'est une lettre adressée à Julienne, mère de cette jeune Démétriade que Pélage risquait d'égarer par son insistance excessive sur les forces de la volonté et le mérite propre de l'homme. Augustin y fait appel au sens chrétien d'une âme fidèle, ayant bien compris et mis en pratique, avec la grâce de l'Esprit-Saint, l'enseignement ordinaire de l'Eglise. Une charité très pure, jalouse de plaire à Dieu seul, a inspiré ces pages ferventes : on y devine les dispositions de filiale piété avec lesquelles Augustin lui-même priait et remerciait. L'humilité foncière que suppose la prière chrétienne est toute pénétrée d'amour : comprenant les intentions d'un Dieu qui veut se donner librement et intimement, et être pour elle son Tout, l'âme est heureuse de tout recevoir, et d'appartenir ainsi complètement à Celui qui est sa seule richesse.

« Ces mots, écrivait le Saint, faisant allusion à la lettre de Pélage à Démétriade, ces mots ne peuvent être entendus volontiers par une vierge du Christ qui comprend de façon aimante l'indigence du cœur humain, et se sait ornée des seuls dons de son Époux... Ces dons sont en vous, c'est juste ; mais ils ne viennent pas de vous : vous portez ce trésor dans des corps mortels, dans des vases d'argile fragiles encore, en sorte que l'excellence de la vertu doit être attribuée à Dieu et non à vous. Et ne vous étonnez pas si je dis qu'ils sont à vous sans venir de vous : du pain quotidien nous disons « *panem nostrum* », et cependant nous ajoutons « *da nobis* », pour qu'on ne croie pas qu'il vient de nous... Nous avons le droit de penser que cette pieuse vierge, formée comme elle l'a été à la foi et à l'humilité chrétiennes, s'est prise à gémir quand elle a lu le texte de son correspondant (si elle l'a lu), qu'elle s'est frappé humblement la poitrine, et a pleuré peut-être, et qu'elle a prié son Seigneur qu'une foi autorisant la moindre complaisance en

in hac re non operosas disputationes exspectet Ecclesia : sed attendat quotidianas orationes suas...)

(73) Voir en particulier la lettre 194, au prêtre Sixte — le futur Pape Sixte III —. Saint Augustin y montre que la prière, qui obtient la grâce, est elle-même un don de la grâce. « Personne ne peut prier de façon utile au salut sans l'Esprit de prière ».

soi-même et non en Dieu lui restât toujours étrangère... Sa gloire est bien en elle... Mais que jamais cette gloire ne soit son propre moi, au lieu d'être Celui à qui l'on dit dans le Psaume : *Ma gloire, c'est Vous, vous qui exaltez ma tête.* Sa gloire est en elle de façon sanctifiante, quand cette gloire est Dieu même, le Dieu qui est en elle, de qui elle tient tous les biens qui la rendent bonne, de qui elle tiendra tous ceux qui la rendront meilleure » (74).

« ORA BEATAM VITAM »

Saint Augustin a écrit toute une longue lettre sur la prière, sans aucune préoccupation de polémique. C'est sa lettre à Proba (75), qui était précisément la grand'mère de Démétriade. Proba avait obtenu de lui qu'il lui enverrait une instruction pour lui expliquer ce que nous devons demander à Dieu, car elle était troublée par le mot de S. Paul : *Quid oremus sicut oportet nescimus.* « Puisque Celui-là même que nous prions, lui répond gracieusement le Saint, m'en accorde aujourd'hui le temps et la facilité, il faut bien que j'acquitte ma dette, et me fasse le serviteur de votre pieux désir, dans la charité du Christ ». Il ajoute aussitôt : « Je ne saurais vous dire combien m'a réjoui votre demande, où j'ai vu le désir que vous avez de cette grande chose ». Le sujet lui tenait à cœur. Sa lettre est longue, soignée, écrite avec la préoccupation de donner un enseignement solide sur quelques points essentiels, et aussi avec une abondance aisée, une chaleur qui dénotent l'effusion de sentiments familiers. L'âme s'y livre. Augustin suit un plan, dont il indique lui-même çà et là les divisions (76). Mais son développement ne va

(74) *Ep.* 188, 5-9.
(75) *Ep.* 130.
(76) Le Saint dit au début du chap. 8 : « Audisti qualis ores, nunc audi et quid ores, unde me maxime consulendum putasti... » Ainsi, il a traité d'abord (chap. 2-8) d'une *disposition* essentielle à la prière, le détachement. Après quoi il parle de son *objet*. Le développement s'infléchit au cours des chap. 17-19, qui décrivent les *formes* diverses que revêt la prière et montre leur raison d'être : prière continuelle du cœur, prières formulées avec des mots, prières faites à heures fixes. La mention des formules de prière amène tout naturellement une courte *explication du Pater* (ch. 21), après laquelle Augustin montre que toutes les demandes que nous pouvons convenablement adresser à Dieu se ramènent aux demandes contenues dans cette prière. Revenu ainsi, après une digression, à la question posée par Proba, celle de l'objet de la prière, il peut conclure au chap. 24 : « Habes, quantum arbitror, non solum qualis ores, verum etiam quid ores ; non me docente, sed illo qui omnes nos docere dignatus est ». Au cours des derniers chapitres, il achève l'explication

pas sans des redites, qui s'expliquent par l'abandon du genre épistolaire, par le fait aussi qu'il revient, de points de vue différents, aux mêmes idées maîtresses. Un sentiment en effet anime toute sa lettre, lui assurant une grande unité d'inspiration : ce vif désir de la vie bienheureuse, ce goût des biens éternels qui depuis sa conversion habitaient son cœur. Il en parle avec un accent de conviction, avec un enchantement paisible et une intensité de désir qui donnent à cette lettre beaucoup de prix.

C'est Dieu qui a suggéré à Proba la pensée de poser sa question : Dieu, capable de réaliser cette chose impossible à l'homme qui est de faire accéder un riche au royaume des cieux, Dieu a détaché son cœur, et orientant son âme vers lui par l'espérance, lui a donné le désir de prier. Augustin veut d'abord fortifier cette disposition de détachement, qui lui paraît essentielle à l'esprit d'oraison. Il faut que Proba soit cette veuve dont parle saint Paul, qui « vraiment veuve et désolée prie le Seigneur nuit et jour ». Elle est veuve. Mais à juger selon le monde, elle n'est point désolée : elle est riche, entourée d'une belle famille. Si elle veut persévérer dans la prière comme le demande l'Evangile, il faut que par amour de la vraie vie elle se regarde comme désolée en ce monde, et aille jusqu'à se sentir telle (77), quelle que soit la félicité qui l'entoure. Les richesses sont fragiles, embarrassantes et décevantes. Nos amitiés sont incomparablement plus précieuses : un ami véritable, qui sait partager joies et peines, qui sait parler utilement, qui sait écouter, console de la pauvreté et aide à surmonter les épreuves de la vie, tandis que l'opulence ne saurait donner la joie si l'on est entouré de gens sans droiture et sans cœur. Et cependant ce bien précieux est incertain, tant que nous sommes ici-bas, car ici bas nul n'est sûr de l'avenir, ni pour lui-même, ni pour ses amis. Ainsi, « tant que nous faisons notre pèlerinage dans les ténèbres de cette vie, loin du Seigneur, marchant dans la foi sans voir son visage, l'âme chrétienne doit se regarder comme désolée, pour ne pas cesser de prier ; qu'elle apprenne à diriger son regard fidèle sur les saintes Ecritures, comme sur la lampe qui brille dans la nuit, jusqu'à ce que le jour paraisse et que l'étoile du matin se lève dans nos cœurs ». Cette faible et

de la parole de S. Paul sur laquelle l'avait interrogé Proba, *Quid oremus, sicut oportet, nescimus* ; et il montre ce qu'il faut entendre par cette ignorance. La lettre se termine par une pressante exhortation à la prière (ch. 29-31).

(77) *Ibid.*, 6 (te sentias desolatam).

pure lumière est un rayon venu de l'admirable lumière de l'au-delà, nous donnant quelque idée de l'éternel bonheur. Il ressort de ce passage que pour se hausser au-dessus des désirs mondains, l'âme doit prendre appui sur la parole de Dieu, plus encore que sur l'expérience qu'elle peut avoir de la fragilité des biens terrestres. Car « même si ces biens n'étaient pas instables, que seraient-ils, comparés à la félicité qui nous est promise » (78).

Ce n'est point qu'il faille mépriser complètement les ressources de ce monde. Il en faut désirer une mesure suffisante. Si elles affluent, il est beau de renoncer à l'abondance par amour pour le Christ. Mais il n'est pas toujours opportun de le faire : Proba ne le doit pas. Seulement il ne faut pas y attacher son cœur (79). « Je vous ai dit tout cela, puisque, veuve riche et noble, mère d'une nombreuse famille, vous m'avez demandé de vous parler de la prière : il faut que, même entourée comme vous l'êtes de l'affection et du respect des vôtres, vous vous sentiez désolée, tant que vous n'avez pas atteint la vie où est la consolation véritable et sûre, où s'accomplira la parole prophétique : « *Au matin, nous avons été rassasiés de votre miséricorde, nous avons pour toujours tressailli d'allégresse et de joie. Nous nous sommes réjouis en songeant aux jours où nous avons été humiliés, où nous avons connu le malheur* » (80).

Quand Augustin aborde la question précise posée par Proba, et qui concernait l'objet de la prière, il revient à la même pensée : « La chose peut être dite en deux mots : demandez la vie bienheureuse » (81). Le vrai bonheur n'est pas simplement d'avoir ce qu'on veut, mais de vouloir comme il faut. Nombreux sont ici-bas les biens qu'il est légitime de désirer : le mariage et une famille, ou bien la virginité, plus précieuse; les honneurs, dans de justes limites ; la mesure convenable des biens qui assurent la santé corporelle et les bonnes relations sociales. « Cette mesure convenable de biens, il faut prier pour la conserver, quand on la possède, pour l'avoir, quand elle fait défaut » (82). Mais tous les biens du monde,

(78) *Ibid.*, 5. Augustin indique nettement, par ces lignes, sans d'ailleurs insister, le rôle que doivent jouer la lecture et la méditation de l'Ecriture sainte pour soutenir l'élan de la prière.

(79) *Ibid.*, 7 et 8. Plus loin (24 et 31), Augustin dira un mot du jeûne et de l'aumône, moyens pratiques de libérer l'âme en la disposant à la prière. Il n'insiste pas, visant surtout à inspirer un esprit.

(80) *Ibid.*, 6.

(81) *Ibid.*, 9

(82) *Ibid.*, 13.

quels qu'ils soient, ne peuvent être désirés qu'en vue de la vie éternelle, puisque « l'on ne vit utilement dans le temps que pour mériter de vivre dans l'éternité » (83). « Et donc, pourquoi nous disperser, pourquoi chercher ce que nous avons à demander, avec la crainte de demander mal ? Que ne disons-nous avec le Psaume : *Je n'ai demandé qu'une chose au Seigneur, c'est elle que je chercherai : habiter dans sa maison tous les jours de ma vie, contempler la beauté ravissante de Dieu, et voir son temple.* Là, oui, les jours, qui n'arrivent point ni ne fuient, forment bien un « toujours », et le début de l'un n'est pas la fin d'un autre : tous existent ensemble sans fin, là où la vie dont ils sont les jours n'a pas elle-même de fin. C'est pour atteindre cette vie de bonheur que Celui qui est en personne la Vie et le Bonheur nous a enseigné à prier, sans multiplier les paroles, comme si nous étions exaucés selon la mesure de notre loquacité, alors que nous prions quelqu'un qui sait ce dont nous avons beeoin — le Seigneur lui-même nous le dit — avant même que nous le lui demandions » (84).

Et si Dieu exige que nous priions, bien qu'il connaisse nos besoins, « c'est qu'il veut que dans l'oraison s'exerce notre désir, afin que nous puissions recevoir le don qu'il nous prépare. Il est bien grand ce don, et notre cœur est petit et resserré. Et c'est pourquoi l'on nous dit : *Elargissez vos âmes, ne traînez point le joug avec les infidèles.* Ce bien fort grand, ce bien que n'a pas vu l'œil, puisqu'il n'est point musique, qui n'est pas monté au cœur de l'homme, puisque c'est le cœur de l'homme qui doit s'élever à lui, ce bien nous le recevons d'autant plus largement que nous y croyons maintenant avec plus de foi, et l'espérons avec plus de fermeté et l'aimons avec plus d'ardeur » (85).

La prière continuelle dont parle l'Evangile et que recommande saint Paul, c'est le désir continuel de la vraie vie, s'exerçant dans la foi, l'espérance et la charité (86). Quant aux prières faites à heures fixes, et avec des mots, elles ont pour rôle de maintenir cette orientation spirituelle, que risquent de faire perdre les soucis quotidiens : nous arrachons notre âme aux préoccupations des affaires, à des moments déterminés, et la rappelons à l'affaire de

(83) *Ibid.*, 14.
(84) *Ibid.*, 15.
(85) *Ibid.*, 17.
(86) « In ipsa ergo fide et spe et charitate continuato desiderio semper oramus » (*Ibid.*, 18).

l'oraison, afin de renouveler l'attention qu'elle doit porter à l'objet de son désir, de peur que ce désir, qui commençait à se faire tiède, ne se refroidisse tout à fait et ne s'éteigne, si la flamme n'en est pas fréquemment ravivée. Et les mots de la prière vocale aident cet effort en le fixant, en le précisant, en éveillant souvenirs et goûts spirituels, en donnant matière au travail de la réflexion (87).

La mention que fait Augustin d'exercices de prière accomplis à heure fixe est fort intéressante, et bien digne d'être notée. Plus précieuses encore dans leur brièveté, les lignes où il décrit, en la défendant contre certaines attaques, une autre forme de prière, prolongée celle-là et sans paroles déterminées, et où s'exerce toujours ce désir de l'éternelle vie qui est l'âme de toute prière. Si nous devons prier toujours, explique le Saint, même durant les occupations qu'impose le devoir d'état, au moyen du désir dont il a parlé, il est légitime et utile de vaquer tout entier à la prière, et longuement, quand ces occupations laissent du loisir. Et cette oraison prolongée n'est pas le bavardage spirituel condamné par l'Evangile. « Autre chose est un long discours, autre chose un long amour. Du Seigneur lui-mème il est écrit qu'il a passé la nuit en prière, qu'il a prolongé sa prière : que voulait-il, sinon nous donner l'exemple, se faisant orant aux heures convenables dans le temps, lui qui avec le Père nous exauce dans son éternité ? — On dit que les moines égyptiens ont des prières très fréquente, mais très courtes, décochées comme des flèches, pour que la vigilante attention nécessaire à l'âme qui prie ne s'égare pas ni ne s'émousse en se prolongeant trop. En quoi ils font assez entendre que s'il ne faut pas fatiguer l'attention quand elle ne peut se soutenir, il ne faut pas non plus, quand elle se soutient, l'interrompre trop vite. Ne parlons pas beaucoup dans l'oraison, mais prions-y beaucoup, si la ferveur de l'intention se maintient. Y parler beaucoup, c'est frapper à la porte de Celui que nous prions par un long et affectueux mouvement du cœur. Et la chose se fait généralement avec des gémissements plus qu'avec des mots, avec des larmes plus qu'avec des paroles. Dieu met nos larmes en sa présence, et notre gémissement n'est pas in-

(87) *Ibid.*, 18. — Cf. *Ep.* 211, 7 : Orationibus instate horis et temporibus constitutis. In oratorio nemo aliquid agat, nisi ad quod factum est, unde et nomen accepit ; ut si aliqnae etiam praeter horas constitutas, si eis vacat, orare voluerint, non eis sint impedimento, quae ibi aliquid agere voluerint. Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde, quod profertur in voce... » (Aux moniales d'Hippone).

connu de Celui qui a tout créé par sa Parole, et ne cherche pas les paroles humaine » (88).

Ces lignes sobres et ferventes ont le prix d'une confidence. On voudrait bien savoir quelle part de son temps saint Augustin arrivait à dérober à ses travaux pour s'entretenir uniquement avec Dieu et refaire son âme dans ce calme dont il disait à Nébride, avant son sacerdoce, qu'il avait un très pressant besoin (89). Il ne nous le dit pas, comme il ne précise pas les moments de sa journée qu'occupaient la prière vocale et le chant des Psaumes.

A la fin de sa lettre, revenant encore sur le désir de la vie éternelle, il montre comment ce désir est inspiré à l'âme par l'Esprit-Saint, qui lui apprend à prier avec des gémissements ineffables. « *Nous ne savons pas ce qu'il faut demander* », dit saint Paul : quel sens peut avoir cette parole, puisque le Seigneur a pris la peine de nous enseigner les demandes qu'il nous faut faire à notre Père du ciel ? Voici. D'abord, quand nous demandons d'être délivrés du mal — cette dernière demande du Pater, d'une portée si grande qu'un chrétien, en toute espèce de tribulation, soupire en la prononçant, et pleure et commence par là sa prière, et s'y attarde, et par elle termine, — quand nous demandons à Dieu d'être délivrés du mal, il peut arriver que nous désirions être libérés d'épreuves qui en fait nous sont utiles. Parce qu'elles sont dures, pénibles, contrariantes pour notre faiblesse, nous demandons qu'elles s'éloignent. Mais comme elles peuvent nous être bienfaisantes,, il faut le faire d'un cœur soumis, à l'exemple de Notre-Seigneur au jardin : nous ne savons point ce qu'il nous faut demander. Quand nous demandons la vie éternelle, par contre, nous sommes sûrs de demander une chose bonne, infiniment désirable, la seule qui soit absolument bonne, et sans laquelle les autres biens ne sauraient être des biens. Seulement, comme la paix qu'apporte cette immortelle vie surpasse tout sentiment, nous ne savons pas ce qu'il faut demander, là encore, quand nous prions qu'elle nous soit accordée. « Il y a donc en nous ce que je pourrais appeler une docte ignorance, docte par l'Esprit de Dieu qui aide notre faiblesse. Après avoir dit que *si nous espérons ce que nous ne voyons pas, nous l'attendons avec patience*, l'Apôtre ajoute : *De même l'Esprit de Dieu aide notre faiblesse* : *car nous ne savons ce qu'il faut demander, mais l'Esprit lui-même supplie pour nous avec des gémissements ineffables*. Il est dit qu'il supplie pour les saints, parce qu'il les fait supplier... Il les fait supplier avec des

(88) *Ibid.*, 19 et 20.
(89) P. 226.

gémissements inexprimables, leur inspirant le désir de cette grande chose inconnue que nous attendons dans la patience » (90).

Conclusion

Quand on passe en revue les différents passages des Lettres de saint Augustin qui intéressent sa vie de prière, on est frappé de voir combien fervent et persistant fut son désir de la vie éternelle. Il avait éprouvé très fortement ce désir au cours des mois qui suivirent sa conversion. Engagé dans le ministère, il affirme que la disposition essentielle à y garder est une orientation ferme vers les biens immuables, ces biens « vers lesquels soupirent tous les cœurs chré-

(90) *Ibid.*, 28. — Le point de vue social n'est pas oublié dans cette lettre. Quand il parle des biens de la vie présente, Augustin fait une large place à l'amitié. « Dans la vie, nous dit-il, en n'importe quelle situation, rien d'aimable pour l'homme sans un ami » (chap. 4). Il constate que nous avons tous nos êtres chers, pour qui nous désirons, et légitimement, la conservation de la vie corporelle. Mais il faut élargir nos vues. Il faut souhaiter avant tout et demander pour ceux que nous aimons le bonheur qui ne finit pas. Et notre amitié « ne doit pas s'enfermer en d'étroites limites : elle embrasse tous ceux à qui sont dues affection et charité, encore qu'elle se porte avec plus de spontanéité vers les uns, avec plus de retenue vers les autres ; et elle s'étend jusqu'à nos ennemis, puisqu'il nous est demandé de prier même pour eux. Ainsi, pas un être humain à qui l'amour ne soit dû, en raison de la communauté de notre nature, sinon pour la charité qu'il nous rend. Seulement une grande joie nous est donnée, et légitime, par ceux qui nous aiment en retour saintement et chastement » (ch. 13). Il faut donc que nous adressions nos demandes à Dieu — toutes ces demandes que résume excellemment le Pater — « pour nous, et pour les nôtres, et pour les étrangers, et pour nos ennemis eux-mêmes » (ch. 23). — Le dernier conseil du Saint, dans cette lettre, concerne le devoir d'une prière vraiment fraternelle. « Souvenez-vous de prier aussi pour nous, sans négligence. Nous ne voulons pas que le respect témoigné à notre périlleuse dignité nous ôte un appui que nous savons nécessaire. La famille chrétienne a prié pour Pierre, elle a prié pour Paul. Nous avons la joie de vous savoir membres de cette famille, et nous avons besoin du secours de vos fraternelles prières. incomparablement plus que Pierre et Paul. Rivalisez d'effort dans la prière, par une commune et sainte émulation : vous ne luttez pas entre vous, mais contre le diable, ennemi de tous les Saints. Les jeûnes et les veilles, et tout ce qui mortifie le corps, aident puissamment la prière. Que chacune de vous fasse ce qu'elle peut. Ce que l'une ne peut pas, elle le fait en celle qui le peut, si elle aime en cette autre ce qu'elle ne fait pas elle-même faute de forces ; et par suite, que celle qui a moins de forces ne gêne pas celle qui en a davantage, que celle qui en a davantage n'accable pas la première. Vous devez votre conscience à Dieu ;

tiens, humbles et doux » (91) ; qu'un tel désir est le secret de la prière continuelle, puisqu'il peut être maintenu au milieu des occupations les plus absorbantes ; que s'il est nécessaire d'interrompre à heures fixes ses travaux, pour se livrer uniquement à la prière, prière vocale ou prière mentale, c'est afin de renouveler cette aspiration profonde de l'âme (92).

Les Lettres donnent aussi de précieuses indications sur la forme que revêtait le désir du Saint au cours de ses journées accablantes, ou dans le repos de l'oraison prolongée. Elles montrent que s'il se livrait avec grande énergie à une tâche dont son sens des réalités et sa charité compatissante lui faisaient comprendre l'urgence, il avait aussi un sentiment très vif des difficultés d'une vie apostolique menée au milieu du monde, des tentations auxquelles elle expose, des incertitudes qu'elle provoque : et ces difficultés le poussaient à élever souvent vers Dieu le gémissement suppliant de l'âme qui désire être délivrée du mal (93). Il sentait, en particulier, combien une humble prière de demande est nécessaire pour préserver des gauchissements l'intention droite qui doit être l'âme de l'action (94).

De plus, sa charge pastorale a élargi son désir en faveur d'une multitude d'âmes qu'il devait acheminer, elles aussi, à la vie éternelle : elle l'a fait entrer profondément dans le mouvement de prière qui porte l'Eglise à supplier sans cesse pour la sanctification et la persévérance des siens, pour la conversion des hérétiques et des infidèles (95). Et son travail même, en exerçant chaque jour son intime conviction que toute lumière sur les réalités surnaturelles, tout bon mouvement viennent de Dieu, a fortifié en lui cette humilité foncière qui porte sans cesse à demander et à remercier (96).

Il faut noter enfin l'aide particulière que trouvait le Saint dans sa grande foi en la présence intime de Dieu dans nos âmes. Cette présence exerça sur lui, dès les premiers mois qui suivirent sa con-

vous ne devez rien à personne d'entre vous, sinon de vous aimer mutuellement. Que le Seigneur vous exauce, lui qui est capable de faire au-delà ce que nous demandons ou comprenons » (ch. 31).

(91) P. 229.

(92) Pp. 253-254.

(93) Pp. 228-235.

(94) Pp. 236.

(95) Pp. 238-241, 248.

(96) Pp. 241-246.

version, la plus vive attirance. Et il avait affirmé alors qu'on peut avoir une activité à la fois paisible et féconde, lorsqu'on a su trouver au-dedans de soi l'Hôte divin et lui rester uni (97). Il se tourne volontiers vers le Maître intérieur, quand il étudie et écrit. Et il a confiance que l'Esprit-Saint, qui habite le cœur de ses correspondants ou du moins y frappe, leur fera comprendre et goûter les vérités qu'il leur expose (98).

Saint Augustin a pu regretter, à certaines heures, que mêlé au monde comme il l'était, son oraison n'ait pas été aussi paisible qu'il l'eût souhaité (99). L'ensemble de son œuvre fait assez voir qu'il eut en fait avec Dieu un contact assez profond et assez intime pour y puiser les plus belles lumières. C'est l'intérêt spécial des Lettres de montrer comment une humble prière de demande, rendue plus instante par les soucis de sa tâche quotidienne, a pénétré sa vie de prêtre et d'évêque.

Charles MOREL, S. J.

(97) Pp. 225-226.
(98) P. 245.
(99) P. 235.

UN COURT TRAITÉ D'AELRED
SUR L'ÉTENDUE ET LE BUT
DE LA PROFESSION MONASTIQUE

L'examen de la tradition manuscrite autorise à conclure que le *Speculum caritatis* (1), composé en 1141-1142 par Aelred, alors maître des novices à Rievaulx, avait reçu l'approbation préalable de saint Bernard, et dès lors, suivant le sens de la préface, qu'on doit, proprement, ce remarquable ouvrage aux instances impérieuses du puissant animateur que fut l'abbé de Clarvaux (2). On sait aussi que la grande rédaction en trois livres fut précédée par divers essais (3), qui ne peuvent correspondre. comme il a été jadis imaginé (4), au *Compendium* (5), lequel n'est bien qu'un abrégé postérieur et sans autorité (6).

Un exemplaire du traité, qui remonte seulement au XIII[e] siècle, mais se rattache à la lignée authentique, conservé maintenant dans le fonds Ashmole d'Oxford (n° 285) (7),

(1) Texte dans *P. L.*, CXCV, 501-620, d'après l'édition de Bertrand Tissier (1662).

(2) Cf. *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XIV (1933), p. 369-394 (avec des *Addenda*) ; j'ai noté là, en tout, neuf manuscrits, dont quatre seulement, d'origine anglaise, permettent de faire intervenir saint Bernard de la manière la plus certaine.

(3) Ceci grâce à l'aveu d'Aelred lui-même, dans sa préface personnelle : *P. L.*, ib., 503 ; voir la nouvelle édition (art. cité p. 393, l. 44 sq.), et rapprocher la discussion sommaire, p. 377.

(4) Voir ib., n. 12.

(5) Texte dans *P. L*. ib., 621 658. J'ai indiqué trois manuscrits (ib., p. 377 n. 12 et p. 395). Un quatrième à Berne (*A. 94*, part. 2, f. 1-6) ne livre que les derniers chapitres (depuis 651 C, l. 7).

(6) Ib., p. 375, je propose, comme étant la conjecture la plus naturelle en l'état des choses, de rapporter ce travail à l'industrie de quelque moine de Clairvaux, dès le XII[e] siècle.

(7) Je ne l'ai mentionné dans l'article que d'après la notice de W. H.

me réservait une surprise; mais, à vrai dire, c'est aux intelligentes recherches de Miss H. E. Allen à travers les bibliothèques anglaises, que je suis redevable de cette découverte inattendue (8).

Dans ce contexte, la conclusion du *Speculum*, telle à peu près que je l'ai éditée (9), introduit un nouvel opuscule, beaucoup plus court (ff. 269v-27v), qui rentre bien dans l'ordre des réflexions et préoccupations dont le *Speculum* fournit la somme, relativement à la charité et à ses aspects divers, selon le point de vue strict de la « religion » cistercienne. Bien plus, l'un des derniers chapitres du grand traité (10) reprend le même sujet, sous la même annonce, et dans les mêmes termes, mais en développant beaucoup. Dès lors une question d'ordre littéraire se pose : l'opuscule est-il antérieur ou postérieur par rapport au traité, c'est-à-dire une première esquisse ou au contraire un simple résumé ? J'avoue pencher vers la première solution, sans toutefois écarter la seconde. De toute façon, cette rédaction brève mérite d'être sauvée de l'oubli.

Nous avons un titre qui est explicite : « Disputation (c'est-à dire réfutation) du *même* contre la lettre d'un *qui-*

Black, explicite à souhait quant au point qui m'importait alors ; cf. *A descriptive... catalogue of the Manuscripts bequeathed unto the University Oxford by Elias Ashmole* (1845), col. 1048. Il provient des prieurés de Saint Mary Overy et renferme d'autres pièces importantes, recueillies là dès le XIIIe siècle. La notice indiquée renseigne, très suffisamment, sur cet assemblage.

(8) A Miss Allen, de plus, je dois les photographies qui m'ont servi pour l'édition proposée ci-après.

(9) Voir le périodique cité (p. 394). « *A* » indique ci-après le manuscrit Ashmole : 2 *in*] *de* A ; — *eius* 2° om. A ; 4 *ipse*] A ; — *scripsistis*] *prescripsistis* A ; 9 *paterna auctoritas*] *auct. pat.* A ; — 10 *fraterna caritas*] *car. frat.* A ; 11 *periculosum*] *est* add. A ; — 14 *necessarium duxi*] *duxi dignum* A ; 15 *autem* om. A ; — *horum*] *harum* A ; — *aut... aut*] *uel... uel* A ; 16 *sudoribus meis*] *michi* A. Les variantes de cette page (f. 269v) ne proviennent peut-être que de l'insouciance du copiste. L'examen complet du traité (ff. 236-269) serait nécessaire, pour décider sûrement si cette tradition a quelque chance de représenter une sorte de brouillon, antérieur au texte publié. *A priori*, c'est assez peu probable, puisque nous lisons déjà au commencement la lettre approbatrice de saint Bernard, destinée à la publication définitive.

(10) Livre III, cap. XXV, (*P. L.*, CXCV, 608-613).

dam au sujet de la règle et de la profession des moines » (11).

Aelred savait, probablement, quel était l'auteur dont il tait le nom puisqu'il cite, tout d'abord, un passage du *factum* incriminé. Quoi qu'il en puisse être, il ressort clairement des termes rappelés que celui-là était un chanoine régulier de saint Augustin. Ce fait pourrait suffire à expliquer l'intérêt qu'on prit au morceau dans le petit prieuré londonien.

On lira ci-après ce court traité, habilement conduit et plein de graves et subtiles distinctions, ou l'on s'étonnerait de ne pas retrouver, sous cette forme, la marque de la stricte observance que Cîteaux venait de promouvoir avec éclat. Ces pages ramassées et convaincues, quoi qu'on puisse penser des idées qui s'y font jour, sont certainement dignes de l'esprit et de la plume d'Aelred. On a plaisir, pour le reste, à n'y percevoir aucun écho direct de la querelle avec Cluny, qui, bien que dès lors assoupie, était fort loin, en plein XIIe siècle, d'être éteinte. Il semble que l'abbé de Rievaulx ait voulu y rester étranger, de parti-pris. Sa vie durant, en effet, dans la mesure où nous le connaissons par ses propres ouvrages et grâce à la biographie de Walter Daniel, il se comporte comme un moine exemplaire, uniquement soucieux de perfection, pour le plus grand honneur de l'institut qui l'avait attiré. Il ne s'oppose pas aux vues d'autrui, mais, au fond, n'a d'égards qu'à la pratique de la charité, pourvu que celle-ci lui paraisse sincère et garantie par des moyens suffisants. Selon un programme si haut placé, les différences assurément s'atténuent, jusqu'à ne compter plus guère.

Au terme de l'opuscule, nous lisons *l'explicit* même du *Speculum*. Il se peut bien que le copiste du manuscrit Ashmole soit responsable de cette disposition matérielle.

(11) Tout l'opuscule, depuis son titre, est de la même main que la conclusion du traité : une cursive anglaise très caractéristique. Les « *Decretalia* » ainsi annoncés et transcrits ensuite (ff. 269v-272v), sont dus au même copiste, un chanoine de Saint Mary Overy apparemment ; ce sont, suivant le titre, une série de morceaux ou d'extraits canoniques et théologiques dout les auteurs son nommés en marge : *Gelasius*, *Isidorus*, *Augustinus*, *etc.*, jusqu'à Yves de Chartres.

Néanmoins, l'écrit n'étant pas une lettre (12), mais le libre propos d'un homme qui tient pour sa tâche de venger ce qu'il croit être la vérité, et d'autre part, aucun renvoi ne mettant en cause le *Speculum*, dans lequel on trouve la doctrine complète, il semble permis de regarder le nouveau morceau comme l'un de ces essais par lequel Aelred, maître des novices, tâchait à voir clair dans ses propres pensées, au sujet de la vocation à laquelle, peu d'années auparavant, il avait tout sacrifié.

Le texte est exactement reproduit, mais désarticulé et dénombré, pour faire mieux saisir sa composition. A l'usage des lecteurs bénévoles, voici un sommaire, un peu libre, de l'argument, celui-ci tellement serré qu'on ne saurait se flatter de l'avoir toujours bien retenu. Le tort de cette analyse, au surplus, est d'exténuer la force de l'opuscule, qui consiste précisément dans la vivacité de son mouvement; sa propre valeur littéraire disparaît de même.

(*1*) On prétend que le triple engagement traditionnel, dont les termes sont la stabilité, la conversion des mœurs et l'obéissance, constitue expressément la profession monastique; les observances diverses ne seraient qu'accessoires, pour cette raison qu'elles sont sujettes à dispense. — (*2*) Mais la règle n'est composée réellement que des prescriptions de cette espèce, desquelles on fait si bon marché. — (*3*) D'ailleurs, la stabilité, qu'on tient pour essentielle, souffre aussi dispense; c'est un fait d'expérience. — (*4*) Admis que l'engagement à trois termes, toute question des dispenses à part, représente la règle, il n'est pas admissible que l'obéissance soit traitée autrement que la stabilité et la conversion, c'est-à-dire seule conditionnée per la règle, les deux autres termes étant pris en général. — (*5*) Si l'obéissance est identifiée vaguement avec la règle, celle-ci n'offre plus rien qui la distingue en propre; on reste dans le domaine commun de la loi chrétienne. — (*6*) Dès lors, c'est bien de la diversité des observances et des règles particulières qu'il faut donner raison, et si elles portent le nom d'Augustin, de Basile ou de Benoît, c'est qu'elles ne sont

(12) Il n'y a donc aucune raison de supposer qu'il ait été détaché du recueil des lettres, qui s'est perdu depuis longtemps.

pas imposées à tous les chrétiens par l'autorité évangélique mais proposées, avec obligation seulement pour ceux qui les professent. — *(7)* Si d'ailleurs l'on consent que la stabilité et la conversion des mœurs tout comme l'obéissance, soient mises en relation directe avec la règle, la conversion professée par les réguliers a nécessairement quelque chose de spécial, et l'on en revient aux particularités des règles. — *(8)* Le religieux profès est donc tenu, pour faire honneur à sa parole, d'observer les prescriptions de la règle, sinon, il n'atteint même pas le but premier et précis, qui est de satisfaire aux préceptes du Christ; saint Benoît indique bien cette corrélation. — *(9)* Tout cela est clair comme le jour : le but est la correction des vices et la garde de la charité; le moyen a été placé dans le détail des observances multiples énoncées dans la règle. — (*10*) L'axiome dont on voudrait se couvrir : « la charité suffit et permet tout », expose à de grandes illusions, si l'on s'imagine par là d'être plus libre que ceux qui n'ont pris aucun engagement. Du reste, le précepte de la charité oblige à tenir les vœux émis solennellement ; sinon loin de posséder la charité, l'on se moque de Dieu et l'on sera damné par lui. — (*11*) Il n'en reste pas moins que les dispenses traditionnelles sont recevables, pourvu qu'elles s'accordent avec la raison, c'est-à-dire aussi longtemps qu'elles ne font pas tort aux principe des observances; de même que celles-ci, elles sont la part de l'homme. Mais si elles font tort à l'institution et menacent, par contrecoup, leur principe, elles constituent à tout le moins un danger.

Nous voudrions n'avoir pas travesti le dur plaidoyer du religieux cistercien.

Vers le même temps, un moine du Bec, dont le nom est demeuré inconnu, faisait consister la profession monastique dans les cérémonies qui lui font cortège (13), Le point de vue d'Aelred nous semble être plus traditionnel. On peut, toutefois se demander si, en plaçant ainsi l'accent sur les observances particulières énumérées par les règles, il ne s'éloigne pas de l'antique simplicité de la doctrine

(13) Cf. *Revue Bénédictine*, XLIV (1932), pp. 21 sqq.

bénédictine, laquelle, quoi qu'il en dise, avait bien pour but suprême d'assurer, par le triple engagement, la perfection de la charité. Les conseils, en définitive, ne sont-ils pas les gardiens les plus sûrs et les meilleurs serviteurs du précepte, celui-ci étant identifié avec la loi d'amour qui résume l'Evangile et peut être remplie avec plus ou moins d'exactitude? La distinction que fait Aelred, presque d'un bout à l'autre, entre les moyens (les observances) et le but (la charité). quoi qu'il s'applique à maintenir entre ces deux termes une étroite corrélation, tend bon gré mal gré, à donner aux moyens une sorte de prévalence, sinon théorique, du moins pratique. Il y a là, en général, une menace d'excès de sévérité, voire de pharisaïsme, à moins qu'on ne soit un saint, comme fut Aelred (14).

Cette attitude pourrait provenir à divers titres de trois causes, plus ou moins latentes : 1) la sévérité voulue et fatale de l'institut cistercien (noter, par exemple, qu'en citant le passage décisif du prologue de saint Benoît : « *nihil asperum nihil graue* », Aelred, peut-être inconsciemment, laisse tomber le qualificatif si important : « *paululum* », dans l'incise qui fait suite : *Sed et si quid* [*paululum*] *districtius*... ») ; 2) la nature propre de l'auteur, scrupuleuse, croirions-nous ; 3) enfin, la difficulté matérielle où il se trouvait d'expliquer la diversité et la rivalité des règles. Il nous semble que c'est l'examen de ce problème, pour une part historique, qui a inspiré, dans la circonstance, à Aelred la solution étroite qu'il propose en ce petit écrit, avec plus d'impatience qu'il n'en montre ailleurs. Pour en dire davantage, il faudrait connaître la lettre du chanoine régulier qu'il a pris pour tâche de réfuter (15).

*
* *

Après réflexion il m'a semblé préférable de renoncer à la ponctuation du manuscrit, afin d'établir une édition proprement dite. Le texte livré abonde, à cet égard, en

(14) Son oraison pastorale le fait bien voir tel, et le plus attentif des pères ; cf. *Revue Bénédictine*, XXXVII (1925), pp. 267 sqq.

(15) Dans le chapitre du *Speculum*, la citation est un peu plus longue.

anomalies. D'ordinaire, la distinction médiane est marquée par deux points ; mais souvent, en outre, la coupe principale est faite au hasard, et des majuscules sont introduites. Par là même, je me suis trouvé libre pour distribuer des paragraphes, le mieux que j'ai pu. Mais j'ai retenu toutes les graphies traditionnelles, hors le cas évident d'erreur. Quant au reste, j'ai mieux aimé ne pas faire intervenir la rédaction plus développée du *Speculum*, dont les différences eussent trop compliqué l'édition.

DISPUTACIO EIUSDEM CONTRA CUIUSDAM EPISTOLAM DE MONACORUM REGULA ET PROFESSIONE

1. Legi cuiusdam literas sic respondentis : « Non timeo dicere monastice professionis substantiam ea que, aliis cessantibus, monacum fatiunt ; stabilitas[1], inquid, scilicet

[1] *Stabilitas*, etc. — Les trois termes sont ceux qui constituent la profession, suivant la pensée expresse de saint Benoît (cf. *Regula Monachorum*, cap. XLVIII, 32 sq. (je cite l'édition de B. LINDERBAUER, Metten, 1922, p. 74). De là, les formules fixées par l'usage, probablement très tôt, sinon dès l'origine (voir les textes réunis par MARTÈNE dans son commentaire, et qui peuvent suffire : *P. L.*, LXVI, 820 sq.). Du présent passage, il découle que les chanoines réguliers reprirent la formule même des moines, et plus loin (l. 48 sq.) l'usage des chanoines. Je ne crois pas que ce sujet ait été encore beaucoup étudié. En tout cas, on peut comparer le texte employé à Prémontré, qui diffère assez peu en définitive, puisqu'il retient l'essentiel (cf. MARTÈNE, *De ant. eccl. ritibus*, l. II, c. IV, ord. III : éd. d'Anvers, t. II, 1736, 506). Il y a eu des échanges certains entre moines et chanoines ; parmi les *Reginenses Lat.*, j'ai eu l'occasion d'étudier un livre du Chapitre (*Reg. 249*, fin du XIIe s.), qui réunit les règles de saint Benoît et de saint Augustin, et joint un martyrologe d'Usuard, tout d'abord rédigé pour des moines (peut-être clunisiens), puis adapté aux convenances d'une communauté de chanoines. Au XIIe siècle, il devait y avoir peu de différence, ministère à part, entre l'ordre de Saint-Victor, par exemple, et les ordres monastiques (clunisiens, cisterciens, chartreux, etc.). L'étude la plus récente et la meilleure qu'on puisse citer est celle de P. SCHROEDER, *Die Augustinerchorherrenregel* (dans *Archiv für Urkundenforschung*, IX, 1924, pp. 271-306).

1. Avant le premier mot du titre, le copiste a inscrit un signe de distinction : ¶, pour séparer le nouveau morceau de la clausule véritable du *Speculum*. Le copiste n'a pas écrit *ep(isto)lam*, mais bien : *op...* ; cependant, il ne peut être question de lire : *opellam*.

in nostro monasterio, conuersio morum nostrarum, et obedientia secundum regulam beati Augustini. Cetera vero non regule nostre, corpus, sed ipsam iuuantia sunt, ut claustrum non exire[2], opus manuum[3], quantitas uel uarietas cibi et potus[4], lecti stratura[5], femoraliam usus non nisi in uia[6]. Hec de substantia regule non sunt, quia per dispensationem mutari possit ». Hec ille. Miror ego cur inter regulam iuuantia de leccione tacuerit.

2. Cum igitur opus manuum, cibi quantitas, pulmentorum numerus[7], modus induendi[8], quantitas uigilandi[9], lectis-

[2] Cf. *Regula*, cap. XXIX. dont le titre est : « *Si debeant fratres exeuntes de monasterio iterum recipi* » ; et cf. la phrase du cap. LVIII : « ... *sciens et lege regulae constitutum quod ei ex illa die non liceat egredi de monasterio...* » (éd. citée, p. 73, l. 26 sq.), et celle du cap LXVII : « *qui praesumpserit claustra monasterii egredi uel quocumque ire...* » (p. 81, 3).

[3] Cf. *Regula*, cap. XLIII (titre : « *De opera manuum cotidiana* »).

[4] Cap. XXXIX (« *De mensura cibus* ») et XL (« *De mensura potus* »).

[5] Voir la seconde partie du cap. LV, qui commence : « *Stramenta autem lectorum...* » (p. 72, l. 25). *Stratura* est un terme à noter ; Du Cange ne l'indique pas, avec cette acception.

[6] *Ib.* à la fin de la première partie (p. 72, 20 sq.) : « *Femoralia hii qui in via diriguntur de uestiario accipiant...* » ; cette fois la citation est directe.

[7] Cf. *Regula*, cap. XXXIX : « *Sufficere credimus ad refectionem cotidianam... cocta duo pulmentaria propter diuersorum infirmitatibus... Ergo duo pulmentaria cocta fratribus omnibus sufficiant. Et si fuerit unde poma aut nascentia leguminum, addatur et tertium* » (p. 63, 2 sq., 5 sq.).

[8] Cf, *Regula*. cap. LV : « *Vestimenta fratribus secundum locorum qualitatem ubi habitant uel aërum temperiem dentur...* » (p. 71, 2 sq.).

[9] Cf. *Regula*, cap VIII : « *Hiemis tempore... iuxta considerationem rationis octaua hora noctis surgendum est...* » (p. 49, 2 sq.). — « Vigilare » n'a pas ici le sens technique donné aux « *uigiliae* » par saint Benoît (office de la nuit), mais bien le temps donné à la veille et (implicitement) au sommeil ; cf. d'ailleurs l. 115.

8. Lire probablement : *claustro* ; l'accusatif ne gênait pas saint Benoît, en pareil cas (voir l'autre série de notes) ; au XII[e] siècle, on était asservi davantage à la grammaire ; je croirais donc ici à une distraction, quoique le passage cité du chanoine ne révèle pas un écrivain bien sévère.

12. Lire peut-être : *possunt*, avec *hec* pour sujet sous-entendu ; car tel est le vrai sens, et il s'agit d'une affirmation. Sinon il faut faire de *possit* un impersonnel ; mais reconnaissons encore que la lettre du chanoine est mal écrite ; les incorrections n'y doivent donc pas trop surprendre.

ternii[10] qualitas, silentium[11], leccio[12], psalmorum modulatio[13], ieiunium[14], hospitnm susceptio[15], et si qua sunt huiusmodi, nec regule corpus nec professionis substantia sint, cum in eis mu<tat>iones et dispensationes fiant, ut per plura loca nichil harum, sicut in regula prefinitum est, faciant —, ubi, queso, in regula regule corpus inueniam? Nonne de iis omnibus regula compacta est?

3. Sed inquis hec tria substantiam monastice professionis esse. Sed, si de loco nulla sit dispensatio, quid est ergo quod post professionem pater Benedictus Maurum monacum misit in Gallias? Nonne huiusmodi dispensationes cotidie ab abbatibus nostris fieri cernimus? Non tantum de monasterio in monasterium, sed de regione in regionem abbatum dispensatione monachi transferuntur. Quid quod plerique

[10] Voir ci-dessus (n. 5), où l'on a l'expression équivalente; et, cette fois, le terme vient tout droit de la *Règle*, cap. XXII : « *Lectisternia pro modo conuersationis secundum dispensationcm abbatis sui accipiant* » (p. 56, 2).

[11] Cf. *Regula*, cap. VI (« *De taciturnitate* ») et XLII (« *Vt post completorium nemo loquatur* »); et cf. cap. XXXVIII, au sujet de la lecture durant les repas ; « *Et summum fiat sileneium, ut nullius musitatio uel uox nisi solius legentis ibi audiatur* « (p. 62, l. 11 sq.).

[12] Le contexte garantit qu'il s'agit (aussi bien dans ce passage que ci-dessus l. 13) de la « *lectio divina* », c'est-à-dire de la « lecture » méditée à laquelle vaquent les moines durant les heures laissées libres par l'office divin et le travail des mains ; cf. cap. XLVIII : « ... *certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione diuina* ;... *lectioni vacent*... » (p. 67, 2 sq. 9).

[13] Entendre. très probablement, toute la distribution du psautier selon les heures du jour et de la nuit, comme saint Benoît l'établit, dans ses chapitres VIII-XIX.

[14] Cf. *Regula*, cap. XLI (« *Quibus horis oportet reficere fratres* »).

[15] Ib., cap. LIII (« *De hospitibus suscipiendis* »).

16. *Spalmorum* Ms.

19. *pl(ur)a*, avec *l* barrée ; il y a peut-être anomalie, mais ce ne serait pas une raison pour lire *plurima*.

21. *hiis*, de même plus loin *hii* (86).

22. En fait *c(om)pacta* ; on pourrait donc écrire *conpacta ;* dans toute la suite le copiste est resté fidèle au sigle ; c'est pourquoi la même réserve doit être faite : *c(om)pellente* (l. 34), *c(om)periui* (l. 43) etc.

23. Peut-être ponr *inquit* (cf. l, 5, 12, 118) ; néanmoins, l'emploi de la seconde personne s'accorde mieux avec le ton du débat, qui est plutôt vif presque d'un bout à l'autre.

in clericatum assumpti abbatis sui obedientia auctoritate ecclesiastica absoluuntur? Que est igitur dispensatio que, si de loci stabilitate fiat, monacum destruet? Qui si de monasterio ad monasterium sine abbatis sui consensu, nullo, salutis sue periculo compellente, tranrmigret : prevari<cat>io est, non dispensatio.

4. Forte penitebit eum argumenti sui, et hec tria non ideo monasti<c>e professionis substantiam, quod dispensationem non admittant, sed quod ea sola monacus profiteatur, affirmabit. Sit ergo regule corpus loci stabilitas, morum conuersio, obedientia secundum regulam. Quero tamen utrum, sicut ultimum, ita duo precedentia secundum regulam, an simpliciter sine determinatione, monacus profiteatur? Comperiui enim quosdam qui sic se professos dicant, ut solam obedientiam secundum regulam, duo priora non secundum regulam, sed sine determinatione, se promisisse affirment. Sed, cum alia sit regula beati Augustini cui canonici, alia Benedicti, cui monachi subduntur, quero inter horum professiones que sit distinctio. Vtrique enim loci stabilitatem, morum conuersionem, et obedientiam promittunt. Sed, si duo illa priora sine determinatione promittuntur, uidetur quod in obedientie tantum professione discrepet regula Benedicti. Ergone erit alia obedientia secundum Benedictum et secundum Augustinum? Commendat Benedictus obedientiam non tardam nec tepidam, non tristem, non murmurantem[16], non contrariis lacescentem[17], non ante mortem

[16] Cf. *Regula*, cap V : « *si quod iubetur non trepide, non tarde, non teplde aut cum murmurio uel cum responso nolentis efficiatur...* » (p. 44, l. 25 sq.).

[17] Ib., cap. VII, p. 47, l. 79 sq. : « *si in ipsa oboedientia, duris et contrariis rebus uel etiam quibuslibet irrogatis iniuriis tacite conscientia patientiam amplectatur et sustinens non laccescat uel discedat...* »

29. *monachi* est ajouté dans la marge, et sa place indiquée, peut-être par une autre main ; noter la différence des graphies *monacus*, *monacum*, *monacorum*, etc., et *monachi*, *monachis* (l. 81).

36. Avant le mot *Forte*, le copiste a introduit encore le signe ¶ (cf. l. 1) ; c'est le seul cas où une partie de l'opuscule se trouve ainsi distinguée ; et cette distinction doit provenir de l'archétype ; car le passage commence avec l'avant-dernière ligne du f. 268^{v}.

43. *Comperiui* ainsi (nettement) Ms., pour « *comperi* » (classique) : « *comperui* » a laissé des traces, à tout le moins, dans les anciens glossaires ; je ne saurais dire si la troisième forme, la nôtre, a été déjà signalée.

52. Le copiste emploie indistinctement les formes abrégées : *s(ecundum)* et *s(e)c(un)d(um)*.

deficientem[18]. Aliane est illa secundum Augustinum? Aliane est illa quam clericus episcopo, episcopus archiepiscopo, archiepiscopus pape debet? Illa ne tarda uel tepida uel murmurans uel tristis uel contra<riis> lacessens vel ante mortem defitiens? In quibus ergo istarum professionum diuersitas?

5. Forte obedientia secundum regulam est ipsius regule preceptis subdi, quibus aliarum regularum professores non sunt obnoxii, Que sunt ista precepta? Si de ea que de caritate, de humilitate, de patientia ceterisque uirtutibus disserit, quis non canonicus uel etiam christianus his preceptis non est obnoxius? An aliam caritatem uel aliam uirtutem in regula sua Benedictus, aliam commendat Augustinus? No<n>ne uterque illam quam commendat in lege Christus? Quis sua hec, et non potius Christi dicat precepta?

6. Est ergo diuersitas : sic indui, sic operari, sic legere, sic uigilare, sic psallere, sic manducare, sic corripere et corripi[19], et cetera huiusmodi, que in diuersis regulis diuersa inueniuntur. Que ideo Augustini uel Basilii uel Benedicti specialiter dicuntur, quia non euangelica auctoritate christianis omnibus inponuntur, sed proponuntur. ipsis autem regularum professoribus non iam proponuntur, sed etiam inponuntur.

7. Sed dicet forte — quod dici debet — priora illa duo

18 Ib., prol. l. 99 sq. : « *usque ad mortem in monasterio perseuerantes...* »

19 Ib., cap. XXVIII (titre : « *De his qui saepius correpti emendare uoluerint* ») ; cette simple phrase vise tout le code pénal des Règles (dans celle de saint Benoît, cap. XXIII-XXX) ; cf. aussi cap LXXI, p. 82, l. 9 et 11.

55. *lacessantem* Ms., très probablement fautif ; je n'ose pourtant corriger qu'à moitié (voir ci-dessous l. 59) ; il faudrait « *lassescentem* » (cf. *Regula*, cap. VII, 82 : « ... *et sustinens non lassescat uel discedat* »).

59. *c(ontr)a* ainsi Ms., mais voir l. 55. *lacescens* ainsi Ms., sans doute par confusion avec « *lassescens* » (cf. l. 55).

64. *de ea* etc : il faut comprendre, je crois, en supposant une ellipse et même deux : « s'<il s'agit> de cette <partie de la règle> qui traite de la charité ... » ; sinon, la rédaction nous a été mal transmise ; tout le passage serait sans doute beaucoup plus clair, s'il ne portait pas les mots *de ea que* ; s'il y a faute, c'est là même qu'elle réside.

69. *None* Ms.

72. *spallere* Ms. (cf. ci-dessus l. 16).

nos secundum regulam profiteri, dicetque quod non in loci stabilitate uel obedientia, que monachis, clericis, canonicis, episcopis iniungitur, constat diuersitas, sed in morum conuersione, locum autem mutare sine eius qui preest consensu presumptio est et temerarium. Si morum conuersionem non secundum regulam, sed sine determinatione profitemur, hoc et in ecclesia penitentes, hoc et coniugati fatiunt. Hii enim morum profitentur conuersionem, ut qui hactenus superbus fuit deinceps sit humilis, et sic de ceteris. Hec etiam omnibus indicitur christianis. Ideo, ut inter conuersiones morum, que secundum diuersas regulas diuerse profitentur, aliqua inueniatur diuersitas, non est quo fugiamus nisi ad illa que sola in diuersis regulis diuersa inueniuntur, de quibus dictum est.

8. Quo modo ergo professionem suam seruat, qui ista non seruat ? Siquis ergo contumax fuerit[20], ea tamen que supra dicta sunt seruauerit, regulam Benedicti seruare dicendus erit ? Constanter dico quia, si quelibet ista contra dei regulam monacus commiserit, si secundum modum regula prescriptum hec correxerit, professionis sue reus non erit. Sed siquis regulam Benedicti intelligit quasi instrumentum quo uitia secentur[21], precepta euangelica fatilius inpleantur, potest contingere ut hoc instrumento abutens quis nec uitia fugiat nec uirtutes perquirat, sicque in sui perniciem regulam

[20] Cf. *Regula*, cap. XXIII : « *Si quis frater contumax aut inoboediens aut superbus aut murmurans...* » (p. 56, l. 2 sq.) ; et cf. cap. LXXI, p. 82, l. 17.

[21] Cf. *Regula*, cap. LXXIII : « ... *sed et regula sancti patris Basilii, quid aliud sunt nisi bene uiuentium et oboedientium monachorum instrumenta uirtutum* » (p. 83, l. 14 sq.) ; et cf. naturellement cap. IV.

80. *dicat que* Ms.

83. *autem* ajouté dans l'interligne.

84. *temerarium* : on attendrait *temeritas*.

88 Au lieu de *Hec* (sous-entendu *morum conuersis*), je préfèrerais écrire : *Hoc*, c'es-à-dire la pratique des vertus, comme exprimée par la phrase précédente (*qui hactenus* etc.) ; sinon mieux vaudrait lire : *Hec... indicuntur*. Quoi qu'il en soit, *indicere* a, dans ce contexte, le sens d'enjoindre, imposer.

89. *ut inter conuersiones* : ces mots sont écrits sur un grattage.

100. *intell(ig)it* Ms. ; le contexte annonçait plutôt *intellexerit*.

101. ici *ewangelica* Ms., à la manière anglaise, mais voir ci-dessus l. 75, suivant la norme commune.

habeat, Christi tandem precepta non inpleat. Illud idem insinuans, Benedictus dicit[22] : « Constituenda est dominici scola servitii, in qua nichil asperum. nichil graue instituemus : quod et si quis districtius, dictante equitatis ratione, propter custodiam caritatis et emendationem uiciorum processerit ».

9. Rogo : quid tenebras in luce querimus ? Quid in meridie quasi in nocte palpamus ? Nonne in omni istit<ut>ione aliud est institutio, aliud causa institutionis ? Nonne hic custodiam caritatis et emendationem uitiorum, causam sue institutionis, diuisit ? Que est ergo districtio, considerantibus cibi potusque prauam uilemque quantitatem, uestium asperitatem, ieiuniorum et vigiliarum af<f>liccionem, cotidianam operis affliccionem, et cetera talia que nobis in regula proponuntur ?

10. Sed inquiet, e latere vergens, « Habe caritatem et fac

[22] La citation est faite de mémoire. évidemment, et même la phrase tronquée (à moins qu'on ne place, au terme, des points de suspension) ; j'indique les parties communes : « *Conitituenda est* ergo a nobis *dominici schola seruicii. In quo* institutione *nihil asperum, nihil graue nos* cons*titu*turos speramus ; sed *et si quid* paululum *restrictius dictante aequitatis ratione propter emendationem uitiorum* uel conservationem *caritatis processerit,* non ilico pauore perterritus refugias uiam salutis... » : Prol., p. 36, l 90, sq.

104. *t(ame)n* Ms. *insinuens* Ms.
105. *dicit*] *dic(e)ns* Ms.
110. *palmamus* Ms.
112. *hic* : sous-entendre ici, si je ne me trompe : *a sua institutione,* dès lors qu'il faut tenir « la garde de la charité et la correction des vices » pour « la cause (même) de l'institution » (cf. l. 137) ; aussi fais-je de ces derniers mots une apposition.
113. *destrictio* Ms ; — le copiste a placé le point d'interrogation après ce mot ; je l'ai reporté à la fin de la phrase (l. 116) ; *consederantibus* tient lieu, en effet, d'une sorte de proposition conditionnelle : « si l'on considère... »
116. L'un des emplois de *affliccionem* (plutôt le second) peut être fautif, dû à une obsession du copiste ; il n'est guère vraisemblable qu'Aelred, bon écrivain, se soit répété ; il était si aisé, par exemple, de dire : *castigationem.*
118. Il me semble mieux de fermer les guillemets après la devise augustinienne, plutôt qu'après les mots... *pleni sumus,* qui s'entendent mieux comme une conclusion ironique de l'auteur.

quidquid uis »[23]. — Ergo manducemus et bibamus, non quia cras moriemur[24], sed quia caritate pleni sumus[25]. — Caritate an uanitate? Quam multi canonici sancti, sacerdotes sancti, episcopi sancti, coniugati sancti caritatem habent, qui nec monacorum regulam promiserunt nec seruant, nec tamen sic manducant uel bibunt. Si caritatem habes, nec est necesse ut compellaris reddere uota tua que distinxerunt labia tua?[26] — Quod si ea que uouisti, inscriptione interposita, deo et sanctis in testimonium uocatis[27], reddere contempnis; profecto caritatem non habes. Quomodo enim eum diligis quem irrides? — Vel si aliter fecerit quam promisit, a deo se dampnandum sciat, quem irridet[28].

[23] Cette maxime, devenue banale, se recommande premièrement de saint Augustin, pour qui la charité est le fondement de toute la morale, et l'on comprend que les chanoines qui s'étaient placés sous le patronage du docteur de l'amour aient tiré parti de ce programme. Voir notamment : « *Dilige, et quod uis fac* » (cf. *In Epistolam Iohannis*, tract. VII, 8 : *P. L.*, XXXV, 2033 ; « *Dilige, et quicquid uis fac* » (Serm. V, § 3, publié par Frangipane : *Miscell. Agostiniana*, I, 1930. p. 214, l. 13) ; ces deux textes précis m'ont été indiqués par le R. P. A. Casamassa comme les plus directs. C'est bien ainsi que Pierre le Vénérable la cite dans sa fameuse lettre à saint Bernard (*P. L.*, CLXXXIX 118 D sq., 156 A).

[24] Cf. Es. XXII, 13 : « *Comedamus et bibamus, cras enim moriemur* ».

[25] Cf. Rom. XV, 15 : « *Quoniam et ipsi pleni estis dilectione...* »

[26] Cf. Ps. LXV, 13 sq. : « *Reddam tibi uota mea, quae distinxerunt labia mea* ».

[27] Cette phrase se rapporte à la charte même de la profession, lue, puis signée par le novice, dans laquelle reparaissent les termes marqués par saint Benoît : « *coram deo et sanctis eius* » (cap. LVII, p. 74, l. 33) ; rapprocher les formulaires cités par Martène (*P. L.*, LXVI, 820 sq.).

[28] Cf. ib., p. 74, 33 sq. (tout à la suite de la mention de Dieu et des saints) : « ut *si* aliquando *aliter fecerit ab eo se damnandum sciat quem irridet* » ; la citation serait encore, si elle est authentique, faite de mémoire. Les derniers mots de saint Benoît font écho, sûrement, au verset de saint Paul, *Gal.* VI, 7 : « *Deus non irridetur* ».

123. Avant *promiserunt*, le mot *nec* a été gratté ; peut-être, cependant, est-ce le *nec* écrit avant *monacorum* qui aurait dû être enlevé.

124. Le point d'interrogation n'est pas dans le manuscrit. Il me semble que la « question », ironique encore, s'accorde mieux avec le contexte. Le ton sérieux du juge qui condamne intervient aussitôt après.

129. *V*(*e*)*l* etc. Cette phrase n'a qu'une valeur de citation (voir l'autre série), pour justifier le mot « *irridet* ». On pourrait donc se demander si elle ne représente pas une interpolation, la phrase étant transportée (suivant cette hypothèse, de la marge dans le texte et *uel* écrit pour « *ut* » (car ces deux mots se distinguent à peine.

11. Quid ergo ? Dispensationes que a patribus facte sunt dampnamus ? Immo hinc eas rationabiliter fieri posse, quod de hominibus, non de deo fiunt, astruimus. Non enim de diuinis preceptis aliquid im<m>inuere uel mutare permittitur. Hoc sane uidendum est, ut ipsa mutatio uel uariatio dispensatio bona sit : non omnimoda destruc<c>io. Cum enim custodia caritatis <et> emendatio uitiorum institutionis causa sit, sic dispensatio rationa<bi>lis erit, sic cause huic dispensatio profecerit. Si autem disponsatione magis quam institutione nutriuntur uitia, caritas uiolatur. Si forte non dampnosa, certe periculosa ipsa dispensatio comprobatur.

133. *iminuere* Ms.
137. *<et>* : voir ci-dessus l. 112.
138. *rationabilis*, cf. l. 132 : *rationabiliter*.
140. *uicia* Ms. seulement ici ; partout ailleurs on trouve le *t* ; c'est donc ainsi, très probablement, qu'Alred écrivait encore, et le *c* représente, en cet endroit, l'usage du XIIe siècle.
141. Après le dernier mot, cette souscription qui rattache l'opuscule à l'ouvrage transcrit précédemment, ou plutôt l'englobe dans les limites mêmes du traité : *Explicit liber speculi caritatis*. Font suite (ff. 269^{v}-272^{v}) des textes canoniques et extraits des Pères, intitulés : *Decretalia*.

André Wilmart.

L'ASCENSION MYSTIQUE D'UN CURÉ PROVENÇAL

Nos lecteurs aimeront à avoir la primeur de ces pages récemment découvertes. Ils pourront reconnaître dans ces extraits d'un mystique inconnu un document qui intéresse l'histoire de la spiritualité et l'étude de la mystique elle-même.

« L'Augustin de notre temps. — La vie et les dispositions intérieures de M. Joseph Arnaud, originaire du lieu de Cucuron, curé « du Tholonet, diocèse d'Aix, décédé le 1er novembre 1723. Le tout « écrit par luimême et par l'ordre de son directeur, le Père Bou- « thier, de la Compagnie de Jésus, au collège d'Aix-en-Provence, « mort en 1747, âgé de 82 ans, dans ce dit collège, en odeur de « sainteté ».

Le titre de ce manuscrit, conservé à la bibliothèque Méjanes, a pu exciter la curiosité d'un curieux d'histoire locale. Mais après quelques sondages qui n'auront amené au regard du chercheur que des effusions pieuses et des confidences des faveurs sublimes, le volume aura été renvoyé au sommeil de sa retraite.

Or c'est précisément le caractère mystique de ces pages qui mérite d'attirer l'attention. Elles ont été écrites au XVIIIe siècle, qui dans l'histoire de la spiritualité, se distingue par la rareté des œuvres ayant trait aux états supérieurs d'oraison. Qu'on se reporte à la bibliographie publiée par la Revue en 1923-1924 : dix-sept pages au XVIIe siècle, quatre suffisent au XVIIIe !

Ces mémoires ont un autre mérite, celui de narrer la marche d'une âme dans les régions supérieures avec une abondance de détails et de notations précises qu'on aura peine à trouver ailleurs. Pendant une dizaine d'années on peut suivre son ascension, comme pas à pas. Cette fidélité à rapporter dans l'ordre du temps la suite des expériences personnelles ne se rencontre peut-être pas ailleurs aussi parfaite, même chez sainte Thérèse, le docteur descriptif des états d'oraison, qui résume, groupe, distribue ses impressions dans un ordre plus didactique. Qu'on ne s'offense pas de ce rapprochement ! Même après avoir reçu les leçons de la sainte, on peut apprendre quelque chose de M. Arnaud.

Les grands savants ne sont pas toujours les meilleurs professeurs de basses classes. Ils ont peine à descendre au niveau de leurs élèves

et à se faire comprendre. Ils sont bien loin et au dessus de leurs débuts et le souvenir de leurs premiers pas dans la carrière n'est plus vivant.

Cette infériorité relative est plus sensible dans la relation des états mystiques faite à des profanes. L'expérience de ces états ne peut pas être exprimée en des termes dont les profanes ont l'intelligence. Les impressions, les sentiments, sont d'un ordre supérieur à la compréhension commune. Le profane est comme l'aveugle-né à qui l'on veut donner l'idée des couleurs.

Pour se livrer, le mystique doit recourir à des comparaisons avec les objets et les sentiments dont la notion est connue de tous. Ces rapprochements qui ne pouvent donner qu'une connaissance par analogie, varient suivant les tempéraments, les dispositions personnelles et n'indiquent que des aspects particuliers d'une réalité qui ne pourra jamais être complètement exprimée. Si les mystiques se servaient d'une langue parfaitement adaptée à leurs états, il n'y aurait pas de difficultés, pas de controverses, sur les relations et l'enseignement des grands maîtres.

On conçoit donc que des « mystici minores » dans la notation de leurs expériences puissent faire saisir des traits de la mystérieuse réalité.

Il est vrai que dans leurs relations ils écrivent sous l'influence de leurs lectures, des leçons qu'ils ont reçues et dans la langue de leur milieu, influence qu'il est aisé de reconnaître. Aussi parmi les transcriptions et les réminiscences est-il parfois difficile de découvrir quelque vue nouvelle ou quelque apport personnel.

Ce qui fait le prix du témoignage de M. Arnaud, c'est qu'il apparaît sans filiation spirituelle, sans formation ni de noviciat ni de séminaire, sans empreinte d'un milieu de dévotion et presque sans lecture. Avant sa conversion, il ne recourait aux livres que pour avoir de quoi parler en chaire. Ensuite, sa bibliothèque spirituelle était formée de quatre volumes. Le *Château de l'âme* était pour lui de l'arabe. Il ne paraît pas avoir connu saint Jean de la Croix.

Nous n'en faisons cependant pas un autodidacte Il a reçu la tradition qui s'enrichit à travers les âges et dans laquelle baigne toute formation spirituelle même étémentaire. Au temps où la mystique du désert était contenue dans quelques lignes de Cassien il n'eût pas pu faire la longue description de son itinéraire.

Cependant, même si nous n'avions pas la garantie donnée par le P. Bouthier (1) nous ne douterions pas de son oraison de quiétude,

(1) Le P. Bouthier a passé à Aix les longues années de son activité apostolique, grand confesseur et directeur universellement vénéré. A sa mort le Chapitre lui fit des obsèques solennelles. On avait grand peine à

l'accent de sincérité et de bonne foi, la sûreté des vues et des conseils, la cohérence entre les différentes parties de l'œuvre, écartent l'idée d'un faussaire ou d'un illuminé. Et il donne la description originale des degrés de son échelle mystique.

Nous ne sommes pas en présence d'un journal. Il n'a commencé à écrire que sur l'ordre de son directeur, sept ans après sa conversion. Il ne s'attribue pas un pouvoir extraordinaire de rétrospection, mais dans la facilité à exposer la suite des grâces reçues, il reconnait une nouvelle faveur du ciel. « Il ne prémédite pas si ce qu'il va « écrire sera bien ou mal... il ne prétend pas écrire son ouvrage, « mais de servir d'instrument à la Providence... »

« Au moment que j'écris ceci, je suis si stupide, j'ai l'esprit si « bouché, que je ne suis capable d'aucune pensée... il faut attendre « que le vent souffle ».

On voit comment le caractère personnel, la spontanéité, l'originalité des pages qui ont touché et instruit les dirigées du P. Bouthier peuvent jeter des clartés sur les questions débattues de nos jours et et sur le mystère du Pays Perdu.

Le manuscrit dont nous reproduisons quelques pages est un volume petit in-4°, écriture du XVIIIe siècle. C'est une copie; nous n'avons d'autographes de M. Arnaud que dans les registres de catholicité du Tholonet.

A la suite d'une copie complète est reliée la copie du dernier livre, écriture du XVIIIe, mais d'une autre main.

Les mémoires sont divisés en 2 Parties. Deux livres de la 1re Partie. Dans le premier, récit de sa vie jusqu'à l'obtention du bénéfice du Tholonet (1695).

Le second débute avec le récit dramatique de la conversion (1703) et décrit les premières formes d'oraison jusqu'en 1710.

Dans la seconde partie, 4 livres correspondent à 4 degrés supérieurs de contemplation, rangés sous les titres de Perte des Puissances, Vie Mystique, Pur Amour, enfin l'Homme Parfait, le degré suprême atteint en 1714.

Dans le choix des extraits à faire, nous n'avons pas eu seulement en vue de présenter les pages les mieux inspirées, qui traduisent le mieux les impressions et les lumières reçues. Nous avons voulu marquer chacune des étapes parcourues par une page qui lui corresponde, l'application à distinguer les degrés de son échelle mystique étant un mérite distinctif de l'œuvre de M. Arnaud.

défendre sa dépouille mortelle contre l'indiscrétion des fidèles, avides de reliques.

PREMIER LIVRE

PREMIÈRE PARTIE

M. Arnaud fait un récit rapide de ses 24 premières années.

Il est né en 1671 à Cucuron, petit village agrippé à l'un des promontoires que la chaîne du Luberon pousse vers la plaine de la Durance. Encore enfant il perd sa mère, et il a vu dans ce malheur la source de tous ses désordres. Son père s'étant remarié, l'orphelin ne restait pas toujours à la maison paternelle, il était souvent chez des oncles dont l'un était curé. Traité partout avec trop d'indulgence, personne ne veillait à corriger ses petits défauts et à l'éduquer.

Un autre oncle, curé à Montlouis dans le Roussillon, décida de son avenir en prenant à sa charge les frais des études qui le prépareraient à l'obtention d'un bénéfice. D'après les idées et les habitudes de nos jours, l'histoire d'une vocation doit tenir en quelques lignes, l'adolescent dirigé vers le petit séminaire commence une vie régulière, uniforme, qui se poursuivra de classe en classe, de cours en cours jusqu'aux saints ordres.

Bien autrement diverse la carrière de Joseph Arnaud à Avignon, à Prades, à Toulouse, à Aix, et combien mouvementée sur ces différentes scènes !

Avignon

Il commence en 6e au collège des Jésuites, et pendant trois ans, « appliqué à son petit devoir, recevant pieusement les sacrements, il fait des progrès merveilleux, il est dans un petit paradis ». Mais il est externe, les deux cousins, chez qui il loge, tous deux prêtres, le laissent entièrement à lui-même ; il est entraîné dans un groupe de petits vauriens et tombe dans « le gouffre d'impureté ». Déjà remué par les sermons de Carême du P. Bonnaud, le récit du terrible châtiment de deux écoliers pervers le jette aux pieds du prédicateur, c'est sa première conversion. Il retombe et bientôt après il s'échappe, pris de la curiosité de voir Paris. Ayant atteint Roanne, il est à bout de forces et d'argent. On le rapatrie. Peu après le voilà novice dans un couvent d'Avignon. Son esprit d'aventure s'est laissé prendre aux instances d'un ami qui veut lui faire partager son bonheur. Vocation bien douteuse. Cependant ce n'est pas lui qui se retire. On le renvoie parce que les parents ne veulent pas payer la somme exigée au temps du noviciat. N'osant pas retourner au collège, il va commencer la philosophie à l'Université. Nouveau faux départ : on est à Pâques, que peut-il apprendre en cette fin d'année?

Prades et Toulouse

En octobre c'est dans le Roussillon qu'il se remet à l'étude de la logique. L'oncle de Montlouis l'a fait venir auprès de lui. Il l'envoie commencer la philosophie à la petite ville de Prades. Mais « soit que « la dépense fut trop grande, ou que je ne pusse pas compatir à « l'humeur de cette nation, il m'envoya » en janvier à Toulouse. Il est inscrit au collège des Doctrinaires. De ceux-ci il reçoit l'enseignement philosophique, qu'ils distribuent aux laïcs comme aux clercs, mais rien qui ait trait à la formation cléricale, aucune direction, aucun contrôle. Il mène la vie des étudiants plus amis des plaisirs que de l'étude. Il se laisse entraîner à une nuit de débauche, mais la modicité de ses ressources le garde des excès. Son hôte a quatre grandes filles. « Comment ne pas brûler au milieu du feu », écrit-il, cependant il reste dans les limites du flirt, il « ne va pas jusqu'au crime ». Aventure de plus de conséquence : il devient amoureux d'une jeune veuve, et sérieusement, au point de tomber malade. On le croit perdu, on lui fait recevoir les sacrements. Revenu des portes de la mort, il n'est pas guéri de sa passion qui devient plus ardente. Où l'aurait-elle mené, si l'oncle informé de sa conduite, ne l'avait pas rappelé à Montlouis ?

Quelles semonces allait-il recevoir ! pense-t-on. Quelles excuses présenterait-il ? Mis en présence de son avenir, que répondrait-il à la question « as-tu renoncé au sacerdoce ? » Rien de tout cela. Par faiblesse, l'oncle feint de ne rien savoir, et l'envoie à Aix pour y faire sa théologie.

Aix

« Je commençai l'étude la plus sainte dans les dispositions les « plus mauvaises qu'on puisse avoir... Je passai ces trois années en « roulant dans mes ordures. A force de fréquenter les femmes, « j'étais devenu femme ». Ses relations avec une femme mariée faisaient scandale. Le mari les chassa tous deux de sa maison. Il pardonna ensuite parce qu' « on n'était pas allé jusqu'au crime ». Enfin il avait acquis un nouveau vice, l'habitude de se souler, non pas par surprise, « mais de volonté délibérée pour passer pour brave ».

Cette vie facile cesse pourtant avant la fin de la troisième année, le bienfaiteur a coupé les vivres. L'oncle, en effet, a quitté Montlouis et acquis le bénéfice du Tholonet. Informé sur place des mœurs du neveu il a rompu avec lui. Quelle dure vie d'expédients dut-il mener ? Cependant, le bon cœur de l'oncle cède aux instances des parents. Il fait, à l'insu du neveu, les démarches pour la transmission du bénéfice et l'abbé Arnaud apprend un beau matin qu'il est titulaire de la cure du Tholonet.

On pensa alors à l'ordination. L'abbé ne pouvait pas être sans crainte en se présentant devant le Grand-Vicaire, à qui l'archevêque l'avait renvoyé ? Il était incapable de répondre sur un point de théogie, et si on s'informait de sa vie et de ses mœurs, *si on lui demandait à qui il se confessait, si le promoteur s'informait à l'endroit où il demeurait, si on demandait à un homme de probité de rendre témoignage de sa conduite*, on l'arrêterait au moment où il se disposait à monter les degrés de l'autel.

Or le Grand-Vicaire, sans se soucier de la moindre enquête, après un examen d'un petit quart d'henre, fit dresser le *formâ dignum* par le greffier. Le lendemain on lui fit faire profession de foi.

Nous ne savons rien de l'ordination, mais le 24 janvier 1695, l'abbé Arnaud était installé curé du Tholonet (1).

Gardons-nous de dire : *ab uno disce omnes*, mais nous restons rêveurs devant cette facilité du recrutement sacerdotal à la fin du siècle de Louis XIV, le siècle de Bossuet, de saint Vincent de Paul et de M. Olier.

SECOND LIVRE

PREMIÈRE PARTIE

La Conversion

M. Arnaud administrait depuis près de neuf ans la paroisse du Tholonet. Cette période de son ministère, vue à travers ses aveux douloureux, ses cris de repentir, ses réticences même, car le respect du lecteur à certains moments retient sa plume, apparaît comme un abîme d'iniquités.

Nous pouvons cependant supposer que ses paroissiens ne le jugeaient pas aussi mal. Au presbytère il vivait en famille avec son père, sa sœur, et peut-être la marâtre. Sa réputation n'avait pas été ruinée par des scandales.

Il nous dit que sa conscience n'était pas toujours à l'aise. Les souvenirs de son enfance, des bontés de son oncle, la contradiction entre les fonctions sacrées et ses dispositions intimes suscitaient des reproches et des velléités de changement que d'autres sollicitations venaient endormir. Soudain, un coup de foudre vint le tirer de sa torpeur. Nous parlons sans métaphore. Nous croyons en effet que dans le récit dramatique de sa conversion, M. Arnaud décrit les impressions causées par une vraie tempête. Plusieurs fois il avait vu s'avancer les gros nuages noirs que le vent pousse vers ce coin du terroir, qui font l'obscurité en plein jour, et qui éclatent contre la

(1) Le Tholonet est une petite paroisse tout proche d'Aix, mais séparée de la ville par une double rangée de collines. L'église, le château et la mairie sont aux pieds du mont Sainte-Victoire. D'après un rapport de l'époque on y comptait 300 communiants.

montagne à pic et ses contreforts. Cette nuit-là, réveillé en sursaut, les grondements ininterrompus des tonnerres, répercutés dans les gorges étroites et les retraites profondes, lui ont fait entendre la voix de la justice vengeresse. A la lueur des éclairs qui se succèdent, les ténèbres qui lui voilaient l'horreur de ses crimes se sont dissipées. Terrassé, il est resté prostré, confondu dans sa honte. à peine capable de lever son regard vers la miséricorde divine.

Imaginez-vous la nuit la plus obscure, un temps fort couvert, une tempête orageuse, le ciel tout en feu, le tonnerre qui gronde, comme si la terre allait être bouleversée et réduite en cendres. Le pauvre laboureur dans sa chaumine, tout timide et tout tremblant, dont l'imagination est remplie de fantômes et de spectres qui le troublent et dont le corps est assiégé de mille insectes qui l'affligent et l'inquiètent. Voilà une faible image de ce qui se passa dans moi la nuit de ma conversion. Mon âme était dans des ténèbres infiniment plus grandes, j'étais agité de mes passions comme de tout autant de furies. Le ciel était pour moi tout en feu. Le tonnerre de la divine justice grondait avec tant de force qu'il me semblait déjà voir la terre ouverte pour m'engloutir dans les enfers. La crainte de la mort avait environné mon lit; la terreur des peines de l'enfer m'avait tellement épouvanté qu'il me semblait déjà les sentir. Ce n'était dans moi qu'un horrible renversement et mon corps souffrait une espèce d'agonie. Cela dura quelques heures, durant lesquelles je fus tout étourdi, ne sachant ce que je faisais. Après, le temps venant un peu à s'éclaircir, il me semble que les premières paroles que je prononçai furent celles-ci : « Non, mon Dieu, voilà qui est fait. Je ne vous offenserai plus ! » Je me levai à la pointe du jour. Je pensai d'abord de mettre ordre à ma conscience, je partis incessamment pour aller la décharger aux pieds d'un confesseur, qui ne fut pas sans étonnement du changement si subit d'un si grand pécheur. Il ne savait quasi que me dire, tellement il était interdit. Je n'eus aucun relais, ni aucun repos que cela ne fut fait. Mon imagination était tellement frappée dans la nuit précédente, que j'aurais cru que tous les diables m'auraient emporté la nuit suivante, si j'eusse différé. Les ténèbres durèrent jusqu'au lendemain. Durant cet intervalle je ne fus capable d'autre chose, que de crier miséricorde vers mon Dieu, et de le prier de n'entrer pas en compte avec son serviteur. Je le priais encore de temps en temps que du profond de l'abîme de mes péchés il daignât écouter ma voix, et autres choses semblables.

Le bon Dieu qui n'avait excité cette tempête, que pour me donner le calme, qui ne m'humiliait que pour me relever, qui ne me conduisait jusqu'aux portes de l'enfer que pour m'en retirer, enfin qui ne me menaçait de la mort, que pour me donner la vie, ne voulut pas me laisser davantage dans l'obscurité d'une nuit si ténébreuse.

Pour revenir à notre première journée, étant revenu de mon ravissement, tout résolu à perdre plutôt mille vies, que de retourner en arrière, je dis à mon Dieu comme le grand Apôtre : « *Domine, quid me vis facere?* » Mon Seigneur, que voulez-vous que je fasse? Il ne me répondit pas : « Allez trouver Ananie, et il vous dira ce qu'il faut faire », mais je me sentis fortement inspiré de vivre de la manière suivante. Je promis à mon Dieu de faire pour le moins trois quarts d'heure d'oraison soir et matin devant le Très Saint Sacrement, de la manière qu'il me l'inspirerait, me faisant comprendre que sans ce moyen, il me serait impossible de me soutenir, de fuir les occasions de péché plus que la mort et l'enfer, d'éviter toute inutilité, ne laissant rien de vide dans la journée. Je promis de ne parler jamais sans nécessité et, quand je serai obligé de le faire, de ne parler jamais que de Dieu, de me lever à quatre heures du matin, et de me coucher de neuf à dix heures du soir, de ne lire jamais plus que des livres de piété ou ceux qui sont nécessaires à mon emploi. De veiller à la garde de mes sens autant qu'il me serait possible.

Quant aux pénitences et aux macérations du corps, je me méfiais tellement de moi-même, que j'avais peur de trop entreprendre. Et ainsi je me mis en état de plutôt augmenter que de diminuer, et de ne me mettre pas en danger de tout quitter, parce que qui trop embrasse mal étreint.

Je commençai de jeûner trois fois la semaine, mercredi, vendredi et samedi. Je me munis d'une discipline et d'une ceinture de fer et après avoir offert ces instruments au bon Dieu, je le priai de vouloir recevoir le petit sacrifice que je lui faisais, estimant que ce n'était rien en comparaison de ce que je lui devais, mettant toute ma confiance en sa seule miséricorde. Je prenais la discipline trois fois la semaine et je portais la ceinture une fois. Quelques mois après, estimant que c'était trop peu de chose, par l'avis de mon confesseur, je jeûnais encore le lundi et prenais la discipline, je portais la haire le mardi. J'avais disposé les choses en sorte qu'il y avait quelque pénitence à faire chaque jour de la semaine, à la réserve du dimanche et des fêtes.

Je promis surtout de m'acquitter des devoirs de mon état avec toute l'exactitude possible. Je demandai enfin toutes les forces qui me seraient nécessaires pour accomplir le tout selon son bon plaisir, lui protestant que je mettais toute ma confiance en lui; après quoi je commençai avec une ferveur et une exactitude inconcevables et je continuai autant qu'il a plu au Seigneur.

Première forme d'oraison

Résolu à poursuivre la perfection, la voie de l'oraison s'offre à lui, voie nécessaire, voie unique; l'oraison parfaite, c'est la perfec-

tion tout court. Il ne nous confiera pas comment il a cherché et acquis les différentes vertus, humilité, pénitence, modestie... mais il nous fera suivre son progrès dans la prière pas à pas, marquant le progrès aussi nettement que le sujet le permet.

Tout prêtre que j'étais je ne puis assez déplorer ma misère! Je n'avais jamais mis cet exercice en pratique. Je savais seulement par spéculation que faire oraison, était méditer ou ruminer devant Dieu les vérités de notre sainte religion... pour ajuster ensuite notre vie aux mêmes vérités. Dans neuf ou dix ans de prêtrise, avant la conversion, j'avais une si grande aversion pour les livres de piété et les livres saints, que je ne les lisais jamais que par nécessité, lorsqu'il fallait faire quelque prône. Quand je les débitais, j'en étais aussi peu touché, que si j'eusse raconté des fables. J'avais en horreur, non seulement la dévotion, mais encore ceux qui la pratiquaient ; je les traitais tous également de bigots et d'hypocrites. Je les fuyais comme la peste, tellement que, tout ce que je sais, je ne l'ai puisé que dans Dieu. Je me résolus à passer une demi-heure à la présence de Dieu, et un quart d'heure à méditer sur quelque verset de l'évangile ou sur quelque chapitre de Thomas a Kempis, de l'Imitation de Jésus-Christ le matin à mon lever et le soir avant souper. Dans le commencement, j'étais si rempli de la grâce que Dieu m'avait faite dans ma conversion que toute mon occupation intérieure était d'admirer comment Dieu si grand et si puissant était si bon et si libéral à un si grand pécheur. Je n'étais pas plutôt à genoux, que j'étais frappé de cette grandeur immense. Je demeurais perdu et anéanti devant lui. Quand je revenais, je regardais un sablier d'une heure que j'avais tourné, il avait le plus souvent passé. Je laissais après épancher mon âme devant Dieu à mille actions de grâces. Je sortais de l'oraison tout brûlant d'amour comme d'une fournaise. J'avais, il me semblait, des ailes aux pieds et aux mains dans tous mes exercices, Les divers objets que le bon Dieu présentait à mon esprit étaient comme du bois sec qu'il jetait dans le feu, et qui, selon les différentes impressions, poussaient de temps en temps de si vives flammes qu'ils faisaient au dedans et au dehors de grands incendies. Je demeurai quelque temps dans cette espèce d'oraison. Après qu'il eut imprimé les traits ineffaçables de sa grandeur, de sa bonté et de sa miséricorde infinie dans mon âme, il me fit descendre dans le profond abîme de mon néant et de mes misères. Je vis dans la vérité ce que j'étais. Je sentais alors, il me semblait, la distance infinie qu'il y avait entre Dieu et moi. Cette connaissance produisait des effets merveilleux : j'avais une horreur infinie de moi-même, je n'aimais plus que l'abjection et le mépris, je demeurais toujours assis sur mes cendres. D'abord que je me mettais à la présence de Dieu, je n'avais pas besoin de lecture ni de tourmenter mon esprit à

chercher des matières et des sujets pour m'exciter à la connaissance de moi même, une seule vue de la grandeur de Dieu produisait tous ces effets. Je demeurais muet sans oser jeter un seul regard vers lui. J'étais immobile comme une pierre, tant qu'il lui plaisait de faire durer cette vue. Après cela j'épanchais mon cœur.

Deuxième forme d'oraison

Le 16 novembre 1704, faisant oraison devant le Saint Sacrement, selon ma coutume, m'appuyant presque tout le temps sur mes raisonnements et mes propres lumières je ne pensais plus à attirer l'esprit de mon Dieu, me réputant indigne d'une telle miséricorde. Je m'imaginais que je devais me nourrir de quelque chose, et que je ne pouvais mieux faire, ne pouvant atteindre jusqu'à lui, que de me fixer sur les vérités qui peuvent conduire à lui. Cependant mon oraison était bien vide ; beaucoup de raisonnements, peu ou point d'affection et beaucoup de résolutions. Je courais beaucoup, je me fatiguais pendant la journée, et le soir je me trouvais au même endroit où j'avais commencé le matin. « O mon Dieu, quelle misère ! J'y serais encore assurément comme beaucoup d'autres, et si vous eûtes compassion de moi, ce fut, je crois, parce que je croyais de bien faire ». Jamais mon esprit n'a été plus dégagé ni plus propre à discourir que cette matinée là. J'entendis la voix de mon Dieu qui m'arrêta tout court en me disant : « Je ne veux point dans toi un discoureur et un philosophe, mais un cœur humble et soumis. Je veux que tu demeures en paix et vide de tout en ma présence ». Sa grandeur, sa majesté, sa bonté et son amour firent une telle impression dans tout mon moi-même que ma disposition fut dans un moment plutôt divine qu'humaine. J'étais dans une paix, dans un certain silence et un amour plein de respect, que pour le faire connaître il faudrait le faire sentir. Dans cet état l'amour dit encore : « Discours, raisonne présentement si tu peux ». Ces dernières paroles redoublèrent avec plus de douceur l'impression des premières. Il faut que j'avoue que jusqu'ici je n'avais pas reçu du bon Dieu une faveur d'un plus grand prix. Je fus dans un instant transporté dans une région où je respirais un air infininiment plus pur et plus doux que je n'avais encore respiré. Depuis cette insigne faveur je n'eus plus besoin de lecture ni de préparation pour l'oraison, j'aurais même très mal fait de vouloir agir et de mêler mon opération à celle de Dieu.

Cette espèce d'oraison est très précieuse et produit des effets très considérables. La première était comme des dards enflammés que le divin amour lançait dans l'âme pour consumer ce qu'elle avait de plus grossier et de plus terrestre, pour la disposer à s'unir au feu de l'amour même. Tout de même que si l'on mettait le feu à un fagot

de bois vert, on en verrait sortir une fumée noire et épaisse avec un grand bruit, et cela durerait jusqu'à ce que le feu en eût consummé tout ce qu'il y avait d'humide. Au contraire, dans la deuxième oraison l'âme est comme un bois sec que l'on jette dans un grand brasier. Il ne fait qu'une fumée subtile et même point de bruit. La première attire l'âme avec beaucoup de force, mais ne la dégage pas de telle sorte qu'elle ne se puisse encore nourrir des choses terrestres au défaut des célestes. Mais celle-ci l'élève tellement au-dessus des choses créées et d'elle-même qu'elle ne trouve plus aucun goût pour les choses basses. Tout lui paraît insipide et ennuyeux. C'est un corbeau transformé en celombe qui, sortant de l'arche ou de son Dieu, ne trouvant pas à se reposer retourne vers lui. On l'appelle communément oraison de recueillement (1).

Troisième forme d'oraison

Nouveau degré d'élévation, le doux amour semble s'abaisser davantage, en faisant sentir sa présence avec une douceur, une suavité incomparable.

L'âme y peut être éclairée par des visions. M. Arnaud mérite d'autant plus crédit en les rapportant qu'auparavant son esprit sceptique tournait en raillerie les récits de ce genre.

Je ne savais pas alors ce que c'était qu'union. Ce que j'en avais lu dans les œuvres de Sainte Thérèse, ne m'en donnait qu'une idée fort confuse ; je n'ai bien su ce que c'était que dans la vie mystique, qui n'est autre chose que le doux baiser que l'âme reçoit de son divin époux, ou la communion du mariage spirituel. Cette union passagère dont nous parlons présentement est une disposition éloignée et des gages assurés de cette grande union qui doit s'accomplir dans la suite, si pourtant elle est toujours fidèle; ou si vous voulez, ce sont de petites entrevues que l'amant fait à son amante dans lesquelles il lui témoigne le désir qu'il a de s'unir à elle.

L'oraison d'union est différente de celle dont j'ai parlé dans le 8e chapitre. Déjà elle est plus précieuse que l'autre parce que celle-là dispose l'âme à celle-ci. La première où il y a des ravissements, suspension des puissances et perte de l'usage des sens, où l'on reçoit de grandes lumières paraît bien plus extraordinaire, il est vrai ; il ne

(1) Sainte Thérèse emploie ces mots « oraison de recueillement » en différents sens, dans le Chemin de la perfection, dans les lettres au P. Rodrigue Alvarez et dans le Château de l'Ame. Il est difficile de reconnaitre auquel de ces écrits il est fait allusion. De même en ce qui concerne les mots *oraison d'union* qui ne sont pas toujours pris dans le même sens, et ceux de *mariage spirituel* par lesquels la sainte désigne le sommet de l'union mystique.

faut pas s'en étonner parce que l'âme n'étant pas accoutumée à de semblables visites, en est tellement surprise, qu'elle est hors d'elle-même, et n'est pas par conséquent en état de faire les fonctions dans les sens: mais en celle ci le divin amour semble se rabaisser davantage et se communiquer avec moins d'éclat pour converser plus familièrement avec elle. Elle sent sa présence d'une manière fort intime avec une douceur et une suavité incomparables. C'est un amour réciproque de l'amant avec son amante. L'âme a toute liberté de lui parler et de s'entretenir avec lui, sans crainte de lui déplaire. Dans les actions extérieures, cette union ne diminue en rien. Ce doux amant accompagne toujours son amante et semble l'aider en tout ce qu'elle fait. Il attire d'une manière merveilleuse tous ses regards. Ce sont deux cœurs si étroitement unis ensemble, qu'ils vivent d'une même vie, et qu'ils brûlent du même amour.

Dans le commencement ces aimables visites ne sont pas longues, elles étaient quelquefois d'une heure, de trois quarts, d'un jour entier, de trois et de quatre jours. Ce divin soleil paraît et s'éclipse quand il lui plaît, et toujours quand on y pense le moins. Mon âme était alors si fort éprise du divin amour, que je mourais et languissais presque toujours d'amour lorsqu'il se retirait. Dans les commencements que le bon Dieu me favorisa d'une si grande grâce, le plus souvent j'étais seul, parce que le lieu où j'habite a toujours favorisé mes amours. Je me retirais dans ces lieux écartés où il n'y avait que des rochers escarpés, des ruisseaux, des arbres et des prairies qui fussent témoins des entretiens que j'avais avec mon cher amant.

Je sentais que mon cœur était imparfait, mais je n'en connaissais pas l'imperfection. Seulement je savais que je voulais l'aimer selon son bon plaisir. Il m'arrivait aussi que le divin amour me surprenait au milieu de mes occupations, et quelquefois en compagnie et même au milieu du repas. Entre autres, je me ressouviens qu'un jour de Saint Simon apôtre, je fus invité à dîner en compagnie de deux ou trois de mes amis. J'y allais pour ne pas paraître singulier. Au milieu du repas, je sentis sa divine présence avec une douceur ineffable. Je ne laissais pas de manger et de parler lorsqu'il était nécessaire, tout préoccupé que j'étais. Je lui disais tout doucement : « Que ne suis-je dans la solitude pour vous rendre mes très humbles devoirs et pour jouir à loisir de votre auguste présence ? Pardon, mon amour ! » Plus j'étais occupé à parler, plus l'union augmentait ; ses embrassements étaient plus serrés, plus tendres et plus doux. Après dîner je désirais de me retirer ; je fus pourtant encore comme forcé de passer une heure de récréation avec eux. On me fit jouer aux boules. Dans ce jeu qui est tout d'action, jamais je ne ressentis un

amour si tendre. Environ deux heures après-midi, je fus obligé de quitter parce que c'était l'heure de vêpres. D'abord que je fus seul, l'amour se retira. Je me prosternai dans mon cabinet, je le remerciai d'une si grande grâce, je versai des larmes de joie.

Quatrième forme d'oraison

Le nouvel Augustin, qui a résumé l'histoire de sa vie intérieure depuis son début jusqu'en novembre 1705, en distinguant trois formes successives de sa prière, va maintenant être initié à « une forme d'oraison bien pure et bien sainte » qui recevra de nouveaux accroissements jusqu'en juillet 1710. Le caractère dominant du nouvel état, c'est la réduction à l'unité par le dépouillement des biens dont l'attrait s'oppose à la parfaite recherché de la volonté divine.

Ame chrétienne, vous allez voir dans ce chapitre une marque infaillible de ceux que Dieu appelle à cet état, c'est assurément une des plus grandes miséricordes que j'ai reçues dans la vie active, c'est une espèce d'oraison bien pure et bien sainte, qui ne change plus d'objet, qui ne fait que recevoir de nouveaux accroissements, Elle change souvent de forme, mais elle ne change point de substance, jusqû'à ce que l'on soit parvenu dans un état purement passif.

Etant en oraison, il plut au divin amour de se communiquer à sa créature d'une manière fort intime, qu'il me serait très difficile de pouvoir décrire. Il fallait que mon bonheur fut grand : je voyais et je sentais de grandes choses qui surpassaient tout sentiment ; ce serait bien inutilement que je m'efforcerais de le faire entendre. Le ciel fut ouvert pour moi pour quelques moments. Je vis d'une manière merveilleuse le bonheur des saints, qui me semblait ne consister que dans la parfaite union de leur volonté et de leur cœur avec la volonté de Dieu. Il me fit voir ensuite le néant de la créature, qu'il n'y avait rien que d'impur dans elle, que les actes les plus saints et les plus purs qui sortent d'elle étaient souillés, que toutes les faveurs et toutes les oraisons sublimes dont nous avons parlé étaient pleines d'imperfections. Je conçus, s'il le faut dire ainsi, une horreur infinie de ma volonté et de mon cœur. J'entrai dans le moment dans cette grande horreur, je ne les regardai plus à l'avenir que comme un fardeau insupportable, et dans un désir extrême d'en être déchargé. Je me sentis porté à lui en faire un sacrifice, ce que je fis. Je sentis encore depuis un attrait ou un poids immense qui attirait ma volonté et mon cœur, à mesure que j'en avais une aversion infinie. Je ne me souciais plus de vouloir ni d'aimer. « Mon saint amour ! me trouvé-je contraire à vous, lui disais-je ? Si vous voulez que je veuille et que j'aime, donnez-moi une volonté et un cœur selon votre bon plaisir. Que ne détruisez-vous, que n'anéantissez-vous tout ce qui vous déplait dans ce ver de terre ! » Je regardai avec un dé-

goût incompréhensible toutes les grâces sensibles ; aussi elles ne furent plus si fréquentes. Ne trouvant plus aucun appui de ce côté là, je me tournai vers la croix de mon doux Sauveur. Elle commença de faire toutes mes délices. Non, non, disais-je, il n'est pas convenable qu'un chrétien se glorifie en autre chose qu'en Jésus crucifié. Non, non, mon amour, je n'aimerai plus que votre croix.

Des douces et chastes jouissances du divin commerce il tombe dans le feu de violentes tentations de la chair et par réaction il se sent se glacer au cœur par le remords de son indigne conduite et près de glisser au désespoir.

La pente que j'avais pour l'impureté et la vanité était comme un feu caché sous la cendre. Il était nécessaire de l'éteindre, afin que le bon Dieu pût créer dans moi un cœur nouveau. Il se servit pour cet effet de l'amour de la pureté et de l'humilité, qui sont les deux vertus opposées à ces deux grand vices. Il déchaîna les uns de telle sorte, qu'ils semblaient m'engloutir dans les enfers, et me fortifia avec tant d'avantage dans les autres, qu'elles eurent toujours le dessus. C'est à la vérité un remède violent, mais il n'est pas moins salutaire que nécessaire et ce combat est d'autant plus grand et plus opiniâtre que la pente au vice a été grande et le martyre est d'autant plus grand, que les passions sont vives et violentes.

Après cette grande grâce dont j'ai parlé dans le dernier chapitre, je tombai tout à coup dans une grande privation de tout le sensible. Plus d'amour, plus de douceur, plus de consolation, plus de lumières, ni plus de Dieu pour moi. Je savais seulement d'une manière très obscure, qu'il me fallait boire ce calice. Il se leva dans mon âme tant de nuages et tant de brouillard que jamais nuit ne me parut plus obscure. Je ne fus pas moins accablé de tristesse et d'angoisses que nos anciens Pères, lorsqu'étant près d'entrer dans la Palestine, par leurs révoltes et par leurs murmures ils furent condamnés à rentrer dans le désert pour quarante ans. Je fus de même condamné par l'infinie miséricorde de Dieu à passer dans un désert dont celui-là n'était que la figure, non pour quarante ans, mais pour plus de quarante mois. Je passai dans une espèce d'enfer, où le feu et la glace symbolisaient ou s'accordaient ensemble pour me tourmenter, et lorsque ce feu semblait se ralentir, il s'élevait un vent violent, qui semblait vouloir tout renverser. Ce feu infernal était l'impureté, mon âme et mon corps en étaient tout remplis. Il ne roulait dans mon entendement et dans ma mémoire que des pensées et des raisonnements abominables de la vie passée, et le plus souvent des choses qui n'ont jamais été. Mon imagination était toujours remplie des fantômes de femmes bien parées ou toutes nues qui semblaient me provoquer à commettre le péché, et souvent d'hommes et de

femmes et de monstres qui semblaient commettre devant moi de la manière la plus horrible les crimes les plus noirs. Mon corps était comme dans un brasier. Ce feu exécrable infectait tous mes sens de la manière la plus étrange que l'on saurait penser. Ajoutez pour comble de misère une pente infinie pour brûler de ce maudit feu qui faisait que mon cœur et ma volonté étaient toujours comme dans un sale bourbier, qui leur plaisait d'un côté et leur faisait une horreur infinie de l'autre. Ma peine et mon tourment étaient de me voir toujours exposé sur le bord du précipice et de sentir à tout moment de cruelles secousses qui semblaient m'abîmer dans ce gouffre. J'étais contraint de voguer sur une mer d'un feu puant et infect, que tous les démons agitaient pour me faire faire naufrage et cela en tout temps, à toute heure. L'heure de l'oraison qui m'était auparavant d'un grand secours, était devenue mon supplice. C'était justement alors que j'étais le plus tourmenté, et à l'autel lorsque je célébrais les saints mystères, tout objet m'était suspect et la fuite et la solitude ne l'étaient pas moins. L'occupation et le travail ne m'en exemptaient pas, la lecture était sans goût, et bien souvent je tournai tout en mal.

Comment devait s'accomplir en l'abbé Arnaud la mystérieure unification ? « Vous parviendrez à l'unité, lui fut-il dit, par la conformité de votre vie à celle de mon Fils ». Conformité qu'il ne faut pas confondre avec l'application à reproduire les vertus du divin modèle par une pratique toujours plus généreuse des austérités, une recherche plus fervente des humiliations.

Il s'agit de se revêtir de Jésus-Christ en soumettant son activité à celle de la grâce, en la fondant avec celle-ci, de manière à perdre pour ainsi dire la *propriété des vertus*. Ces expressions sont aisément comprises par les âmes perdues en Dieu.

Cependant les maîtres spirituels, le P. Guilloré entre autres, qui parlent d'adhérence aux états du Sauveur s'adressent aussi à ceux qui n'ont pas dépassé l'oraison ordinaire.

Quelques jours après la fête de l'adorable Trinité, qui fut, si je ne me trompe, dans l'octave du Saint-Sacrement, le bon Dieu me manifesta de quelle manière il voulait me réduire à son unité. Cette communication se fit à peu près comme celle dont j'ai parlé dans le chapitre précédent. Mon intérieur se trouva dans les mêmes dispositions. J'entendis les paroles suivantes : *Vous parviendrez à l'unité par la conformité de votre vie à celle de mon Fils* ». Alors je n'eus qu'une idée fort confuse des desseins du bon Dieu, et cette conformité se fit tout autrement que je ne le pensais. Car je m'imaginais que cette conformité ne se pouvait faire que par la pratique des vertus de l'adorable Verbe incarné. Apparemment, disais-je, tu n'as encore rien fait jusqu'ici, ce n'est pas assez d'avoir ces vertus en

idée, il faut en venir à la pratique et aux effets. Oui, il est vrai que tu n'as pas encore connu ce que c'est que la véritable vertu ; il faut que tu fasses l'expérience de la véritable humilité, en te livrant aux humiliations, à l'opprobre, à l'ignominie de ton cher Maître. Il faut que tu sois réduit dans la dernière pauvreté, en sorte que tu te trouves dans la disette de tout bien, jusqu'à aller, s'il est nécessaire, mendier ton pain de porte en porte.

Il faut que tu sois véritablement et réellement crucifié avec ton cher époux et que tu goûtes ce que c'est que l'amertume de sa passion. Je croyais sincèrement que la promesse du divin amour s'accomplirait ainsi et je pense qu'il ne se trouverait guère d'âmes qui fussent de ce sentiment. Pendant quelques jours j'envisageais avec plaisir les plus grandes humiliations du Sauveur, ajustant sa grandeur à l'ignominie de sa Croix, à son extrême pauvreté, se voyant destitué de tout secours, abandonné de tout le monde dans sa passion. J'aurais voulu être le compagnon de ses souffrances et de ses peines. Tout cela paraît fort beau et fort bon. Ce nétait pas ainsi, ô amour, que vous deviez accomplir votre promesse.

Toutes ces belles idées n'étaient que l'écorce de ce que vous deviez opérer dans moi ; vous étiez déjà content de moi sur ce point. Laissons donc là cette écorce, perdons toutes ces idées extérieures, et entrons dans les dispositions intérieures de Jésus ! Mais comment entrer dans ces dispositions ! Non, âme chrétienne, cela ne nous est pas possible, vous avez beau vous en former l'idée, vous n'y parviendrez jamais. C'est un sacré cabinet dont la porte n'est ouverte qu'à ceux qu'il lui plaît. Il faut que vous remarquiez, comme je l'ait dit ci-devant, que toutes les vertus m'étaient devenues comme naturelles, je les regardais comme miennes, les ayant reçues comme un pur don du divin amour. Je croyais même que cela devait être ainsi, car je ne savais point que les vertus de Jésus fussent perdues ou cachées dans sa divinité par la dépendance de sa volonté humaine à celle de la divinité à raison de l'union hypostatique, que l'on peut appeler, pour me faire mieux entendre, déiforme. Or comme dans Dieu tout est Dieu et qu'il n'y a rien de distinct dans lui, par cette raison toutes les vertus intérieures de Jésus sont confondues dans sa divinité, en sorte qu'il n'y a rien de distinct entre elles, que ce qui a paru au dehors. Je sais pas mieux m'expliquer, peut-être que mes dispositions donneront un plus grand jour à ce que je viens d'avancer. Quoi que je puisse dire, tout ceci paraîtra toujours fort obscur pour tous ceux qui ne sont pas dans la même disposition. Or pour parvenir à l'unité, par la conformité de notre vie à celle de Jésus qui est la véritable vie, il fallait perdre la propriété des vertus acquises et qu'elles se trouvassent heureusement perdues et confondues avec celles de Jésus-Christ en Dieu. Ayant l'esprit des idées que je me

forgeais de l'accomplissement des promesses du divin amour, je perdis tout à ce coup ces idées et la propriété de toutes les vertus, et les trouvai toutes confondues avec celles de Jésus. Et je n'en retins que le nom, ne le pouvant expliquer qu'au nom de Jésus, n'étant non plus capable de me former d'idées des siennes que des miennes, étant les unes et les autres cachées en Dieu. Je sentais une union fort simple avec la sacrée humanité de Jésus, qui me portait à prononcer fort souvent avec une douceur divine, sans aucune vue : pauvreté de Jésus, humilité de Jésus, soumission de Jésus, souffrances de Jésus que vous êtes aimables (1).

L'abbé Arnaud a comme une crainte de se faire mal comprendre. Il connait par expérience le danger pour une âme, d'être égarée par le désir da parvenir aux dispositions décrites dans la vie d'âmes privilégiées. Aussi cette lecture doit-elle être souvent interdite.

Pour arriver *à réaliser* la fusion, il faut avoir atteint à la parfaite nudité ; il faut avoir renoncé à la propriété de soi-même pour Dieu et en être possédé.

Il était déjà assez avancé dans cette voie pour être éclairé par la Vie de Marguerite du Saint-Sacrement. La sœur y décrit l'état intérieur de Jésus, Marie et Joseph dans l'étable de Bethléem. En lisant ces lignes « il sentit la pureté, la sainteté, l'amour de cette sainte famille ». Nous saisissons là le mystique qui s'ignorait, qui ne comprenait qu'à demi, se reconnaissant dans les traits d'une âme plus avancée et plus assurée que lui. Les larmes coulent de ses yeux, il ne se lasse pas de répéter « Pureté de Jésus, Pauvreté de Jésus ». L'esprit qu'il a en lui, la sainteté dont il se sent possédé, c'est la sainteté même de Jésus.

Ce que je viens de vous décrire nous confirme assez que pour parvenir à la véritable perfection, qui ne consiste à la vérité qu'à posséder Dieu et à en être possédé, il faut en venir à une grande nudité spirituelle. Et pour arriver à cette nudité il faut passer par la porte, *ego sum ostium*, c'est-à-dire par l'union à la vie intérieure de Jésus, parce qu'il est nécessaire de devenir conforme à l'image de celui, qui n'a daigné s'unir à notre nature que pour nous rendre participants de sa dignité. Or comment se fera cela, que par la participation à cette sacrée union. Passer par une autre voie, c'est entrer par les fenêtres. Si cela est possible, je n'en sais rien, tout ce que je sais c'est qu'il est très dangereux de s'égarer. Il est bien vrai qu'il y a beaucoup de personnes qui passent par cette voie sans le savoir, car il n'est pas nécessaire d'en avoir une connaissance aussi claire que

(1) C'est lui-même qui nous ôte l'affection des vertus et de tous les exercices spirituels ; afin qu'avec plus de tranquillité, de pureté et de simplicité, nous n'affectionnions rien que le bon plaisir de sa divine majesté.

(Saint François de Sales, *Amour* de *Dieu*, l. IX, ch. 16).

celle que j'en ai. Il suffit qu'un directeur sage et bien éclairé dans la vie spirituelle en connaisse les effets dans les personnes qui sont sous sa conduite. Je crois qu'il est bon et même nécessaire que telles âmes ne lisent aucun livre spirituel, afin qu'il puisse s'assurer que de telles opérations ne sont pas l'effet d'une imagination échauffée par l'ardent désir de devenir parfaites, qui peut leur persuader ce qui n'est pas, mais de Dieu seul. La conduite de Dieu sur moi a été si particulière, qu'il n'a jamais permis que j'aie lu aucun livre spirituel, que les œuvres de Sainte Thérèse, où je ne compris que ce qui m'était nécessaire alors. Je ne me souviens pas d'avoir rien lu de semblable aux dispositions que j'écris présentement (1). Je vois purement et simplement l'accomplissement des Ecritures Saintes et le plus souvent à mesure que j'écris Après qu'il eut plu au divin amour de perdre mes vertus dans les siennes, il voulut encore perdre la pureté, la sainteté et l'amour de Jésus que j'avais acquis par les vertus que j'avais déjà perdues et pour cet effet il se servit de la lecture de la vie de la sœur Marguerite du Saint-Sacrement, religieuse carmélite, à laquelle je ne compris du tout rien. Etant arrivé à un certain endroit où la sœur qui en avait soin l'interrogeait de l'état de Jésus, de la Sainte Vierge et de Saint Joseph dans l'étable de Bethléem et dans la fuite en Egypte, laquelle répondit d'une manière merveilleuse qui faisait bien connaître l'esprit qui la conduisait, je fus subitement pénétré d'une si grande lumière de l'état de Jésus, de sa sainte Mère et de saint Joseph, et je sentis d'une manière si intime la pureté, la sainteté et l'amour de cette sainte famille, que mes yeux devinrent deux ruisseaux de larmes, pénétrant d'un côté tant de sainteté, et, de l'autre dans moi tant de corruption. Je sentis une si grande suavité intérieure depuis les neuf heures du matin jusqu'au soir, que ce fut un ravissement presque continuel. Je ne regardai plus la pureté, la sainteté et l'amour que je m'étais appropriés que comme les autres vertus confondues avec celles de Jésus, n'étant plus qu'une même chose, étant réduites à l'unité. L'attrait que je sentais était si grand que pendant longtemps je ne me pouvais lasser de prononcer ces mots : pureté de Jésus, sainteté de Jésus, amour de Jésus ! me contentant de sentir ce que je ne pouvais exprimer qu'en prononçant ces mots.

Vers la fin de la période qu'il raconte dans la première partie de ses mémoires, M. Arnaud, qui n'avait jamais fait de retraite, va chercher la solitude dans un ermitage. Son recueillement est troublé

(1) Il ne connaissait pas la dévotion à l'intérieur de Jésus et à ses vertus dont l'âme doit se revêtir, exposée et développée comme chez les grand spirituels français du XVIIe siècle.

par une visite, puis le prêtre qui devait le remplacer est empêché de tenir sa promesse et il retourne à sa paroisse.

C'est dans ces circonstances qu'il fit le vœu du plus parfait « Je me sentis si fort pénétré de Dieu que ce fut plutôt lui que moi-même qui fit le vœu ». Le bon Dieu l'adressa alors au P. Bouthier. Son nouveau directeur lui ordonna d'écrire. Le 14 mai de l'année suivante il lui remettait les onze cahiers de cette première partie.

DEUXIÈME PARTIE

En marquant un temps d'arrêt dans le récit de ses progrès, M. Arnaud nous avertit qu'il va nous introduire dans une région nouvelle, dans un nouveau climat. Il indique les sommets qu'il atteindra dans cette période, de l'été 1710 au 15 août 1714 : 1° la Perte des Puissances où les facultés sont réduites à l'inaction ; 2° la Vie Mystique qui est l'application de la Vie et de la Mort du Verbe Incarné ; 3° le Pur amour où se poursuit la transformation en Dieu ; 4° la Déification où l'âme couronnée par l'Epoux Divin est établie dans la Grande Paix. Il saute aux yeux que ces définitions et cette classification ne sont pas en règle avec la logique. La mystique pour exprimer ses dispositions ne peut se servir que de termes propres aux dispositions inférieures. Il ne peut pas donner une seule définition précise. Il s'exprime par comparaisons et par « à-peu-près ». Ainsi les mêmes mots suivant les personnes ou les circonstances désigneront des choses différentes. Le mot *surnaturel* qui convient à l'état de grâce d'un petit enfant, servira à sainte Thérèse pour désigner l'état proprement mystique.

Livre Premier

Perte des Puissances

Ce titre qui résume les expériences de plusieurs mois (juillet 1710 à février 1711) ferait penser à un travail de déblaiement préalable à la construction de l'édifice spirituel, à une préparation purement ascétique. Ainsi compris il induirait en erreur. Nous sommes déjà en région mystique. L'action divine n'attend pas que les facultés aient été définitivement réduites au silence. A mesure que se fait le vide des pensées et des affections, la grâce supérieure prend la place. Il n'y a pas d'intervalle, pas de point mort, le dépouillement lui-même est une opération mystique.

Lo 13 août 1710, tel jour que demain, étant à l'église à quatre heures du soir, faisant oraison, il s'éleva dans moi un grand désir de m'unir à Dieu, tel que je n'en avais encore eu. Ce qui est admirable, c'est que l'ardeur et la véhémence de ce désir n'avait nul fondement dans mes puissances. C'est-à-dire qu'il n'était pas la suite de mon oraison, qui était fort sèche et fort stérile, mais une lumière subite comme un éclair, qui fait élancer l'âme vers son Dieu avec tant de violence, que l'on eût dit qu'elle voulait sortir du corps, ou l'atti-

rer après elle. Quelques moments après, reconnaissant son impuissance, elle éclate en des plaintes amoureuses à son cher époux. J'étais comme une lampe qui va s'éteindre, qui pousse sa flamme aussi haut qu'elle peut, avant que de mourir Ce grand désir était une grande faveur, et la suite fait bien voir que la véhémence de ce désir était la production du divin amour, car le lendemain matin, à l'heure de l'oraison, je reçus une plaie amoureuse dans mon cœur, et elle fut si sensible que le cœur me fit mal pendant quelques jours. Et ce trait fit la même impression dans mon esprit, tel que celui qui reçoit une plaie mortelle. « Ah ç'en est fait! dis-je, j'en mourrai ». Le soir à la même heure du jour précédent, il se leva encore un désir de m'unir à Dieu semblable au premier avec cette seule différence, qu'il me semblait que c'était l'orgueil du péché d'origine qui infectait toutes les parties de mon corps, comme y ayant été pétri, et qui empêchait cette union. L'activité de l'amour que je sentais me portait à vouloir souffrir tous les tourments imaginables et même le feu du purgatoire et de l'enfer, s'il plaisait à Dieu de me purifier. Le jour de l'Assomption de Notre-Dame, à laquelle j'étais fort dévot, j'eus une vue, ou plutôt ce fut un sentiment fort sensible, que c'était cette divine Mère qui me procurait par les mérites de sa précieuse mort l'heureux commencement de la mienne. Cette plaie d'amour se rouvrit avec tant de force et de douceur, que je fus comme noyé dans une mer de délices.

Les pages qui suivent sont d'une importance capitale pour l'intelligence de l'état passif. M. Arnaud, en écrivant par ordre et pour ainsi dire sous la dictée, n'avait pas la prétention de faire vraiment réaliser l'état mystique par ceux qui n'en ont pas l'expérience. Mais on peut se faire quelque idée d'une vie où Dieu seul agit, en suivant le travail de désappropriation, en voyant les différentes activités propres progressivement réduites.

Il ne s'agissait pas, au point où l'âme du converti était montée, de la détacher des biens que cherchent la cupidité, la vanité ou l'orgueil, honneurs, richesses, plaisirs. Ce détachement est présupposé. Cette disposition négative nécessaire avait été réalisée chez notre converti dès le début de la conversion. Il avait à renoncer aux inclinations et aux mouvements qui vont à Dieu, c'est-à-dire qu'il ne devait pas y avoir d'attachement sinon comme à un moyen, qui devient inutile et auquel on ne doit pas recourir dans les états supérieurs.

Il commandait et tout se faisait comme il l'ordonnait. « Je veux, dit-il, être le maître de tous les mouvements de ton cœur ». Je sentis sur le champ ce dépouillement de mon côté, et le domaine du divin amour, comme qui dirait : « Je sens que ce qui est présentement mien, dès ce moment, je le sens vôtre ». Voilà de quelle manière je me sentis sans cœur. Depuis ce moment il n'a jamais eu aucune propriété. Et pour vous rendre la chose tout-à-fait claire, il

faut remarquer que je n'entends pas parler ici des mouvements propres du cœur au regard de l'amour des créatures, ni des choses les plus saintes et les plus pures, car ce dénuement avait été déjà fait, mais des mouvements qui regardent Dieu même. C'est-à-dire cette aspiration, ou ces tendres soupirs que les cœurs des âmes saintes poussent à tout moment vers Dieu, et les doux mouvements de complaisance par lesquels l'amant se complaît en lui-même de l'amour qu'il porte à sa bien-aimée, qui font que l'on regarde Dieu en propriété, comme une chose nôtre. C'est de ces mouvements dont je perdis la propriété, tellement qu'étant à l'autel, à la présence du du Verbe incarné, je voulus jeter un regard amoureux sur lui. Il arrêta ce mouvement. Il faisait la même chose lorsque, sans y penser, les restes de ces aspirations s'exhalaient et formaient quelques mots dans ma bouche, comme celui-ci : « Amour! Mon saint amour! Mon amour et mon tout! » Il permettait une petite advertance de ces mouvements et le retranchement suivait immédiatement, tellement que si cette advertance était dès le commencement, au milieu ou à la fin de ces aspirations, le retranchement se faisait en même temps, indépendamment de moi-même, mais mon cœur souffrait cette opération avec une douceur ineffable. Il en était de même des paroles qui les exprimaient, et par ainsi tout mouvement et tout sentiment intérieur me fut ôté. Le cœur a une étroite relation avec la volonté, plus grande semble-t-il, qu'avec les autres puissances, parce que l'entendement et la mémoire sont ses servantes, leur présentant les objets que la volonté accepte ou refuse, que le cœur aime ou hait, et la variété des mouvements de ce dernier ne procède que de ces deux principes d'amour ou de haine, laquelle variété prend sa naissance dans la diversité des vouloirs de la volonté, et les divers vouloirs des différentes faces qui se présentent de la volonté des conceptions que l'entendement forme des objets, que l'imagination et la mémoire lui fournissent. D'où s'ensuit que lorsque la volonté erre dans son vouloir et le cœur dans son amour, leur erreur ne provient que de celle de l'entendement, qui leur présente les objets selon sa capacité. Si l'homme est charnel, l'entendement n'est pas capable des choses spirituelles et ainsi il ne peut se présenter à la volonté que des objets terrestres et sensuels. Au contraire l'homme spirituel ayant été élevé de Dieu au-dessus de la terre, son entendement n'est capable que de choses célestes, et il ne présente que des objets spirituels à la volonté, qu'elle veut et auxquelles le cœur s'attache. Mais faites bien attention à ceci, quelque grande que soit l'élévation de l'entendement humain, il est toujours vrai que sa capacité est fort petite, et qu'il ne peut comprendre les choses divines que sous des espèces sensibles, et conséquemment la volonté veut et le cœur aime selon l'impression que font ces espèces. Or quelque sainte que soit

cette impression, c'est toujours quelque chose de distinct de Dieu et par conséquent qui n'est pas Dieu, d'où vient que le cœur et la volonté ne sont pas encore pleinement contents. Il leur manque encore quelque chose ; ils sont encore dans la voie. L'on n'a pas encore ce que l'on cherche. L'on sent avec raison de grands désirs s'élever dans nous de reposer en Dieu *Inquietum est cor nostrum,* disait saint Augustin, *donec requiescat in te.* C'est comme l'aiguille d'une boussole qui est toujours en mouvement, jusqu'à ce qu'elle ait trouvé son pôle.

Livre Second

La Vie Mystique

Ce second livre fait le récit de l'avance réalisée entre le 2 février et la fête de Pâques.

Le titre ne doit pas suggérer que l'action de la grâce va être uniquement constructive. Les purifications continuent. Le progrès se poursuit au rythme des combats et des repos victorieux.

Il y a plusieurs sortes d'union, comme vous avez pu remarquer dans la relation que j'ai faite jusqu'ici de ma vie. Je les réduis toutes à deux, une médiate et l'autre immédiate. La médiate est celle par laquelle nous sommes unis à Dieu par un milieu et celle-ci se subdivise en deux, dont l'une se fait par l'abnégation entière et effective de toutes les créatures, et même des choses les plus saintes à quoi la volonté se trouvait attachée, et l'autre par l'abnégation aussi effective de la volonté et des autres puissances de l'âme, dont nous avons parlé dans le livre dernier. L'immédiate est celle qui consiste dans la perte entière de notre âme, ou pour mieux expliquer, le divin amour ayant détruit la muraille qui le séparait de son amante s'unit immédiatement à elle pour toujours. C'est alors qu'elle reçoit ce doux baiser de l'épouse des Cantiques qu'elle avait désiré depuis si longtemps. C'est la consommation du mariage spirituel qui se fit dans la vie active et dont j'ai parlé assez au long. O quelle insigne faveur ! O l'heureux moment dans lequel le divin Verbe s'empare de nos âmes pour faire notre félicité ! Que peuvent faire vos chères épouses pour un si grand bien, o le plus beau et le plus aimable de tous les enfants des hommes, que de jouir, à la manière qu'il vous plaît, de vos caresses et de vos chastes embrassements !

Remarquez, s'il vous plait, que lorsqu'il s'agit de nous dépouiller des créatures et des puissances, il le fait par quelque milieu, mais quand il faut dépouiller l'âme de l'âme même, il le fait immédiatement par lui-même en appliquant à l'âme d'une manière particulière les mérites de sa vie et de sa mort ; après quoi elle prend une nouvelle vie et devient une nouvelle créature, ou, si vous voulez, il

la dépouille du vieil homme et la revêt du nouveau et se la rend tout à fait uniforme. La perfection de cet état est la perte en Dieu pour être transformé comme une goutte d'eau qu'on jetterait dans une mer immense. Toutes les opérations de Dieu sont ineffables. Il ne faut pas vous attendre que je vous explique cette bienheureuse vie. C'est un mystère qui n'est connu que de Dieu seul. Je ferai tout simplement la relation de ce qui est venu à ma connaissance, mais ce sera bien assez pour vous porter à aimer et à rechercher un si grand bien qui est la fin de la vie mystique.

Le Verbe qui était venu apporter la paix au monde en s'incarnant dans le sein de la Vierge, renouvelle ce mystère en descendant dans le petit monde d'une conscience humaine et en s'unissant à elle. Cette vie du Christ, M. Arnaud l'avait déjà en lui, mais il en reçoit une marque sensible. Environ le 12 février étant en oraison, après avoir entendu des paroles mystérieuses, il sentit un doux attouchemsnt dans tout son corps et il entra dans un doux ravissement. Il note qu'il ne perdit pas l'usage de ses sens, ce qui laisse supposer que précémment d'autres visites du Ciel l'avaient élevé au-dessus de la terre. Dans cet état qui dura neuf ou dix jours il subit une action purificatrice si puissante, si comprimante, que l'arrêt, le refoulement des mouvement naturels faisait subir un genre de mort incroyable.

Environ le 12 février, étant le matin en oraison, mon amour me dit : « Le temps auquel je dois m'unir à vous n'est pas loin et même il est déjà venu ». Je répondis : « Comment connaîtrai-je votre arrivée? » — « Je vous donnerai, me dit il, une marque sensible. Voici que vous concevrez et enfanterez en esprit dans votre cœur, dans votre âme et dans votre corps le Seigneur votre Dieu ». Je répondis : « Qu'il me soit fait selon votre parole! » Et après environ un demi quart d'heure, dans une grande paix et un profond silence, j'entendis ces paroles dans le plus intime de mon âme : « Tous les trésors du ciel descendent dans toi ». Dans le moment je sentis un doux attouchement sur tout mon corps, qu'aucune créature ne pourrait produire, ni exprimer pour le donner à entendre, car ce que je dis n'exprime pas assez. Ce signe sensible de l'union fut immédiatement suivi d'un doux ravissement, sans pourtant perdre l'usage des sens, qui dura environ neuf ou dix jours. J'avais la liberté de faire mon devoir seulement, j'étais comme dans un doux sommeil. Je n'entendais pas ce que l'on disait en ma présence. Je répondais pourtant quand on me parlait, mais fort précisément.
Mon divin amour me disait chaque jour sur le soir : « Mon fils ton âme est abominable devant moi ». D'autres fois : « ta manière de penser me déplaît. Ta manière de concevoir, de raisonner et toutes les autres opérations de ton âme me font horreur », me donnant à entendre qu'il fallait la purifier par les mérites de sa conception. Le

dixième jour, il m'appliqua les mérites de se naissance, et ce ravissement finit. Je me trouvai dans une fort obscure nuit par la suspension des opérations de l'âme, c'est-à-dire sans rien distinguer. Rien pourtant n'interrompait ma paix. Dans le commencement de mars, mon esprit fut agité de beaucoup de pensées et mes appétits commencèrent à remuer. Alors je commençai de craindre. Mon divin amour me rassura en cette sorte : « Ne craignez pas, je vousjure par moi même que je suis », et il me le répéta deux ou trois fois avec un amour indicible. Et ensuite : « Ton âme n'a aucun commerce avec la partie basse, et ainsi il faut considérer tout ce qui s'y passe comme ce qui n'est pas ». Le jour de saint Joseph il ôta tout appui à mon âme et la réduisit au néant, par l'application des mérites de sa vie. Alors les ténèbres augmentèrent. La nature souffrait beaucoup dans toutes ces opérations. Jamais je n'ai souffert depuis de plus grands resserrements de cœur et de poitrine qu'alors. Il faut nécessairement mourir. L'action naturelle des puissances, de de l'imagination, des appétits, et le mouvement des passions dans la vie active en certaines rencontres font souffrir à l'âme des peines et des tourments pires que la mort. Ici la suspension de tous ces mouvements font souffrir à la nature un genre de mort incroyable, avec cette différence que l'âme repose et s'embarrasse fort peu de cette mort. J'étais si passif à toutes ces opérations, que le plus souvent je n'avais l'intelligence des paroles de mon cher époux que longtemps après.

Livre Troisième

Pur Amour

Soustrait à toute influence extérieure, privé de l'exercice de ses puissances, son « moi », comme tout réduit au néant, est ouvert tout entier à l'action divine. Vivant de la vie de Jésus-Christ, ses actes d'amour sont ceux même du Sauveur ; aussi ne peut-il offrir rien de lui-même comme il l'exprime dans la dédicace au Pur Amour. « Ah ! l'heureuse impuissance qui met dans la nécessité de vous offrir de la manière la plus pure et la plus sainte ce qui vous appartient ! »

M. Arnaud, qui a entendu parler de la condamnation d'un certain pur amour, a crainte de se fourvoyer. Mais le pur amour comme il l'entend est en dehors des discussions. Dans la controverse on regardait la terme, le motif de l'acte d'amour : comment au profit de Dieu aimé pour lui-même pouvait ou devait être jointe la considération de la rémunération. M. Arnaud regarde l'acte à son point de départ, pour ainsi dire, dans son *in fieri*. La grâce possède l'âme du mystique désapproprié, en sorte que Dieu s'aime lui-même dans cette âme ; il ne peut y avoir dans cet amour aucun motif d'intérêt humain. Dans les états inférieurs, l'amour sera plus ou moins désintéressé.

Chères âmes, étant venu à ma connaissance d'une manière confuse que l'Eglise, dont je fais gloire d'être le très humble fils, avait condamné des livres du pur amour, si cela est, je les condamne et si ce que je vais écrire est de la même trempe. je le condamne aussi. Tout homme est menteur, selon le prophète. Il se pourrait faire que je mêlasse mes propres lumières avec les divines. Si cela était, ce qu'à Dieu ne plaise, je confesse que ce serait contre mon intention. Dieu m'a fait la grâce d'écrire jusqu'ici avec beaucoup de simplicité mes dispositions intérieures et j'espère de continuer dans le même esprit, puisque c'est par l'obéissance et l'humble soumission que je dois à mon Dieu, dans la personne de mon directeur, que je le fais. Dans cette prévention commune, je crois qu'il est nécessaire avant toutes choses d'expliquer le sens que je donne au *pur amour*.

Je n'entends pas parler ici de l'amour de la créature envers son créateur, je sais par ma propre expérience que, quelque pur qu'il puisse être, il est toujours défectueux et mon Dieu m'a fait voir et sentir que mon action propre d'aimer, quelque pure, quelque fine et déliée qu'elle fût, était abominable devant lui. Mon plus court chemin a été d'avouer mon impuissance et de m'abandonner totalement entre ses mains, pour souffrir avec une entière soumission les opérations de son saint amour. Depuis lors, je ne sens plus mon action propre d'aimer, qui était inquiète et pleine d'une soif ardente de posséder Dieu. Mais depuis cet heureux abandon, l'inquiétude a cessé et cette soif a été entièrement éteinte. Je sais assurément que j'aime ; et cet amour est un rassasiement de Dieu, de paix et de repos inexplicable. Je sais de plus sans aucun doute que cette manière d'amour est très agréable à mon Dieu. Si cet amour est ce qu'on appelle pur amour, c'est de quoi je ne veux pas disputer.

Ce que j'entends ou ce que j'appelle pur amour, est une action particulière du divin amour sur sa créature, qui sert à la purifier, tout de même que l'on se sert du feu pour purifier l'or. Je dis que c'est une action particulière du divin amour, parce qu'elle se fait sentir après la rénovation de la créature, c'est-à-dire, lorsque son amour-propre est entièrement éteint. Alors l'âme est comme du bois bien sec, où le feu s'attache immédiatement, sans avoir besoin de se servir de quelque chose de plus combustible pour le faire brûler. Par exemple, lorsque l'amour-propre règne encore, et qu'il a encore quelque pente pour les délices de la terre, il est encore du bois mouillé et fort vert. Pour en consumer toute l'humidité, il faut user d'artifice et brûler quantité d'autre bois sec, avant que le feu s'y puisse prendre. Vous voyez dans cette similitude, qu'il faut que le feu agisse premièrement sur le bois sec. De même pour consumer la pente que l'âme peut avoir pour la sensualité, le divin amour se communique par des grâces et des faveurs sensibles, telles

que nous les avons décrites dans la vie active. Vous voyez que ces grâces, ou ces diverses manières d'oraison lui servent de moyen. L'amour-propre, qui n'est pas capable de plus, change d'objet et quitte volontiers les délices terrestres et suit avec plaisir l'attrait qui lui est proportionné par le divin amour. Remarquez, s'il vous plaît, deux choses : la première, que le divin amour, quoique pur dans soi-même, se sert d'un milieu fort grossier, pour agir sur sa créature, et la seconde que la créature mêle l'action de son propre amour avec celle du divin amour, dont la fin dans cet état, est de l'attirer à soi, en la détachant des choses sensibles, pourvu qu'elle suive l'attrait qui l'attire. Mais ici ce n'est pas de même, le divin amour agit immédiatement parce qu'il est uni à sa créature, et la créature ne mêle plus son action (1) avec la sienne, parce qu'elle est parfaitement anéantie l'un agissant et l'autre souffrant. C'est par ces deux raisons que la manière d'opérer du divin amour dans cet état est appelée pur amour, parce qu'il est sans mélange, agissant seul et sans milieu.

L'amour purificateur poursuit l'amour-propre jusque dans le domaine de la pénitence, il découvre la recherche de soi-même qui peut se cacher dans le zèle de mortification. « Il sentit une blessure d'amour... » et au moment de se livrer à un exercice de pénitence il s'entendit dire : « C'est à moi à vous purifier ! » Cependant son confesseur lui ordonna de continuer, mais quelque temps après il fit cesser presque toutes les pénitences.

Ce ne fut sans doute pas que pour un temps ; c'était une manière énergique de mettre en garde contre le goût des macérations, une des formes de gourmandise spirituelle.

Le divin amour est admirable dans ses expressions. Rappelez s'il vous plaît, le souvenir de sa chère amante. Dans les deux états précédents on l'a dépouillée de ses vieux haillons, on lui donne des habits selon sa qualité, on la fait passer dans un nouveau monde, on lui donne des maîtres et des maîtresses, pour lui apprendre le langage et la science de la divine sagese où elle quitte ses mœurs et ses anciennes manières, pour en prendre de nouvelles et convenables à sa condition. Si c'est une surprenante et agréable métamorphose, de passer tout d'un coup de l'état d'une pauvre paysanne à celui d'une grande reine, combien l'est-il davantage à une âme qui passe dans un clin d'œil de la terre au ciel, pour devenir l'épouse du Roi des rois et du Seigneur des seigneurs ! Je ne crains pas d'en trop dire ; quoique je puisse faire, et quelques figures que je puisse employer, je ne pourrai jamais vous donner qu'une idée confuse de

(1) L'expression n'est pas à prendre à la lettre, l'âme apporte librement son concours, mais le concours est réduit au minimum.

la vérité. La conduite du divin amour dans un état si saint et si sublime vous sera une preuve bien plus convaincante de ce que j'avance que tout l'artifice dont je me pourrais servir.

Après *la perte en Dieu,* tout le soin du divin amour fut de disposer mon âme à recevoir son pur amour. Il me prévint en cette sorte : « Je veux élever ton âme à un fort haut degré de perfection. Je m'en vais te combler et t'enrichir d'un nombre infini de grâces. Tu es mon très cher fils et l'objet des complaisances de mon pur amour et, c'est dès à présent qu'il va prendre possession de toi ».

Je sentis une blessure d'amour dans mon cœur au même instant, et quelque temps après il me dit : « Je veux agir seul, sans compagnon. Je veux être le maître absolu et faire dans toi tout ce qui me plaira ». Ayant quelque exercice de pénitence à faire et étant sur le point de l'exécuter, il m'arrêta : « Je ne veux plus que vous purifiez votre âme par l'exercice de la pénitence, c'est à moi de la purifier ».

Le lendemain je rendis compte de mes dispositions à mon confesseur, qui voulut m'éprouver pour savoir si c'était le véritable esprit de Dieu. Il m'ordonna de continuer mes exercices. Je le fis sans résistance. Je connus alors que tout ce que je faisais par son ordre dans cet état, ce n'était plus moi-même mais le pur amour qui en était le principe. Je ne faisais que lui servir d'instrument. Quelque temps après, lorsque j'y pensais le moins, il m'ôta presque toutes les pénitences que je faisais et les réduisit à fort peu de chose. Bien que ce ne fussent que des dispositions éloignées du pur amour, je commençai dès ce moment à sentir son empire d'une manière bien différente d'auparavant, car il me semblait d'un côté que le pur amour agissait dans moi comme si je n'avais aucune part à ce que je faisais, et de l'autre j'agissais par lui et avec lui avec une liberté assez grande, c'est-à-dire que j'avais perdu beaucoup de cette contrainte. Comme j'étais émerveillé de cette disposition le divin amour me dit : « Là où est mon esprit, là est la liberté. *Ubi spiritus meus ibi libertas* ».

M. Arnaud s'arrête un instant et fait le point en rappelant les dépouillements successifs. Sa relation est particulièrement instructive dans la description du détachement propre à la vie mystique. Aussi ce rappel éclaire-t-il opportunément les nuances délicates qui distinguent les différentes étapes.

Vous verrez comment je quittai : 1° le péché et l'affection au péché; 2° l'amour que j'avais pour la vertu; 3° l'amour que j'avais pour les souffrances; 4° les grands désirs que j'avais de m'unir à Dieu, lui faisant un sacrifice continuel de mon cœur et de ma volonté; 5° l'acquisition de toutes les vertus au passage de l'affreux désert que je traversai; 6° comment je perdis toutes les vertus et

comment elles furent unies à la vie intérieure de Jésus ; 7° comment je perdis mes puissances ; 8° comment je perdis mon âme ; 9° comment je recouvrai un nouvel être ; 10° comment cet être fut perdu en Dieu ; 11° comment je passai à l'état de pur amour dont nous parlons.

Il essaie de nous faire spectateurs des luttes les plus intimes, au plus profond de son être. Le problème pour lui est de se faire comprendre dans le récit « d'une grande expérience », et de répondre à la difficulté qui surgit devant ceux qui n'ont pas subi de pareilles faveurs : « Comment peut-on en même temps jouir et souffrir ? » Dans la violence qu'il subissait il sentait plus nettement la distinction entre les deux parties de l'âme, par les marques sensibles des tourments infligés à la partie inférieure.

Pendant environ un mois et demi toutes les opérations du pur amour furent fort sensibles à peu près en cette sorte. Le matin je jouissais de mon amour en silence, dans une paix et une union inconcevable jusqu'à l'heure du dîner. Après dîner jusqu'environ trois ou quatre heures, c'était un épanchement d'amour dans les puissances et sur toutes les parties de mon corps qui l'agitait d'une manière surprenante. Après ce temps, j'étais comme hébété, accablé de lassitude. Alors je n'étais plus propre qu'à dormir. Quelque temps après, il me semblait que j'étais sans esprit, capable de rien. Alors la partie basse était délaissée. Elle tâchait de se repaître de quelque chose, et tâchait d'émouvoir les appétits ; mais elle trouvait partout la porte fermée. Elle était forcée de souffrir et de mourir. C'est là ce que j'appelle la peine passive. Quelquefois cela arrivait deux fois par jour. Comme ces peines sont fort fréquentes, je crois qu'il est à propos d'en dire quelque chose. C'est une chose bien surprenante et tout à fait admirable, de souffrir et de jouir tout ensemble. A l'égard de la partie supérieure elle est toujours bien joyeuse et bien tranquille, parce qu'elle est entièrement soumise dans son centre, tandis que la pauvre partie inférieure souffre des peines incroyables. Elle pouvait autrefois lui donner quelque soulagement, mais présentement il y a une trop grande distance entre elles, et ne peut ni ne veut la contenir. Il faut nécessairement qu'elle vive aussi sous la dépendance du pur amour. El faut qu'elle change de nature. Elle a à faire à un maître qui la traite sans miséricorde. Jugez un peu si elle doit souffrir en ce temps. Elle n'a plus la liberté de se plaindre ni de faire aucun choix, car après avoir bien souffert elle vit d'une viande qu'elle ne connaît pas, ce que l'on peut appeler vivre sans savoir de quoi ni comment elle vit.

Après ces infusions du pur amour il subit dans la « partie inférieure et animale », les plus grands tourments de sa vie. L'épreuve

ne venait pas du mauvais esprit. Vers la fin du second livre de la première partie il a rapporté les grandes promesses apportées par une humble servante. Cette fois apparaît une personne qui n'apporte pas des paroles de paix. Elle n'est pas nommée, mais nous apprenons qu'elle demeurait à la cure. Etait-ce la domestique, était-ce la marâtre qui serait restée après la mort de son père? Nous l'ignorons. Le curé avait décidé de s'en séparer pour de sérieuses raisons, lesquelles ne furent pas comprises par l'intéressée. Pendant des mois le presbytère retentit de ses plaintes, de ses insultes, de ses menaces. L'abbé Arnaud n'avait jamais tant souffert, « dans la partie inférieure et animale », précise-t-il.

La date du 1er mai 1712 marque la fin des luttes. Ce jour-là il s'entend dire : « Ma toute belle montez sur le trône, asseyez-vous à ma droite et recevez le diadème de mes mains ».

Livre Quatrième

La Déification

« Dans le commencement, O mon Tout, vous vous manifestiez dans des énigmes et des espèces proportionnées à notre bassesse ». Ainsi s'exprime M. Arnaud au début de ce dernier livre, sur le point de nous engager avec lui sur le sentier qui conduit aux plus hautes cimes. Mais « vous avez donné à mon regard une capacité immense ». Il n'a pas reçu en même temps le charisme qui lui permette de décrire ce que l'œil humain ne peut pas atteindre. Par suite il sera bref, quelques pages seulement données à la relation de ses expériences au cours de deux longues années (1712 à 1714). Il a épuisé le vocabulaire mystique qui, par définition est essentiellement pauvre; les comparatifs et superlatifs dont il s'est servi sont inaptes maintenant à marquer la différence entre les degrés les plus sublimes. Les métaphores et les images de style qui se ramènent toujours à des éléments sensibles sont d'autant moins propres à traduire ces vues surhumaines, que l'âme et l'esprit sont davantage dégagés des sens. Et, par ailleurs, la culture très incomplète du converti ne lui permet pas le jeu délicat des termes, les rapprochements ingénieux qui parviennent à faire saisir et à distinguer les nuances légères.

Depuis le premier de mai 1712 je commençai de ressentir les effets de la grâce que j'avais reçue, c'est-à-dire de paix et de liberté à un si haut degré que je pensai d'être bientôt à mon terme. J'étais comme un homme qui n'a jamais rien reçu de terrestre, fort content de posséder et d'être possédé de mon Dieu. Mon âme commençait de sentir à sa manière la participation de l'empire de la divinité. C'est un certain *je ne sais quoi* que l'on ne peut exprimer, qui augmente ma félicité de beaucoup. Il me semblait que mon vouloir était vraiment le même avec celui du divin amour et cela ne provenait que de sa soumission amoureuse au bon plaisir de Dieu qui me paraissait pour lors entière ; et de fait elle l'était quant à la partie supérieure

de mon âme, et l'inférieure l'était encore beaucoup. Cette soumission amoureuse met l'âme dans une espèce *d'égalité avec le divin amour*, par la secrète complaisance qui se trouve entre eux deux, comme si l'un disait à l'autre : « Mon fils, je veux tout ce que tu veux ». Et moi : « Je veux tout ce que vous voulez », c'est-à-dire que la participation devient commune, ou une même chose ; voilà pourquoi l'âme commence à perdre le sentiment de toutes les opérations qui se font en elle, Dieu agissant d'une manière plus intime. Cela paraît fort obscur, mais voici une seconde raison qui me fera mieux entendre. Les opérations sont sensibles tant que le pur amour trouve à consumer et lorsqu'il a peu de choses, les opérations se font sans bruit. L'âme se trouve alors dans une plus grande paix et une plus grande liberté parce qu'elle n'a plus aucun empêchement qui l'embarrasse ; le divin amour agit aussi avec d'autant plus de liberté dans elle, qu'il trouve moins à consumer, et la consomption étant faite, l'âme entre dans cette grande égalité.

O belle soumission amoureuse, qui mettez nos âmes dans cette *grande égalité* que vous êtes précieuse ! Que les effets que vous produisez sont merveilleux ! Viande céleste qui rassasiez parfaitement nos âmes ! Sel incomparable, qui donnez un goût exquis et égal à toutes choses, et qui rendez nos âmes inaltérables et incorruptibles dans tous les événements, quelque fâcheux qu'ils puissent être de leur nature dans cette vallée de larmes ! Précieux don, qui nous rendez participants de la divinité, qui pourra jamais vous dignement louer ? O mon âme que vous êtes heureuse de céder en tout dans votre soumission au bon plaisir de votre amour ! Oui, mon tout, votre bon plaisir est devenu mon bon plaisir, je n'ai plus d'amour que le vôtre, et je suis devenu ce que vous êtes, par participation. Si je veux, vous voulez, si j'aime vous aimez. En un mot votre action est devenue mon action, ayant été transformé en un autre vous-même.

Ame chrétienne, vous allez voir dans ce chapitre quelque chose de bien grand. Vous serez surpris de la manière admirable avec laquelle le divin amour révèle aux hommes les secrets les plus cachés et les plus difficiles à comprendre.

Toutes les opérations admirables de la déification se feront dans le centre de la divinité. Il est très convenable qu'un ouvrage d'une si grande conséquence ne se fabrique que dans une telle boutique. Ce centre nous est figuré sous la forme d'un temple qui porte écrit sur son frontispice ces paroles : *Templum Dei sanctum est, Dei structura est, Dei aedificatio.* Et au dedans on ne voyait du tout rien que ces deux mots : *Deus solus.* Tout ceci me fut manifesté en cette sorte. A la fin de novembre suivant, le divin amour me dit : « Mon fils vous entrez aujourd'hui dans le temple de la paix ». Et comme j'étais émerveillé je disais en moi-même « Et que peut être

ce temple? » Il me répondit : « C'est le centre de la divinité (1) ». Il poursuivit d'une manière fort gracieuse : « Voulez-vous y entrer? Prenez garde, une fois que vous y serez entré, vous n'en sortirez plus ». Je demeurai dans le silence. Il me montra les paroles susdites : *Templum Dei*, etc. J'ai oublié de dire que sur la porte il y avait cet écriteau : *Magnum silentium* et je découvris en entrant ces deux mots : *Deus solus*. Au fond de ce temple je fus dans une agréable surprise et plus grande qu'auparavant. Et après un petit espace, il me parla en cette sorte : « C'est moi seul qui suis le temple dans lsquel vous êtes. Le silence et la paix règnent souverainement dans moi et dans ce profond silence on n'entend autre chose que ce mot *saint* ».

L'opération divine se fit immédiatement sentir après ces paroles. je me trouvai dans une si grande paix et une si grande tranquillité, qu'elle surpasse tout sentiment. Toutes les puissances, la fantaisie, les appétits et tous les sens étaient dans un silence parfait; cette paix et ce silence universel étaient accompagnés d'un certain *je ne sais quoi,* à qui je ne puis donner aucun nom qui en approche plus qu'un certain air de pureté et de sainteté que l'on ne peut imaginer, ou, si vous le voulez, ce centre de la divinité se fait sentir à l'âme dans une parfaite nudité et au dedans et au dehors.

Le lendemain matin, à peu près à la même heure, étant dans la même disposition, le divin amour me dit avec sa bonté ordinaire : « Aujourd'hui vous êtes devenu mon temple; il est véritablement saint; il est l'ouvrage de mes mains. J'y habite seul dans un profond silence, parce que tout est en paix. Mon fils, ce qui est encore plus admirable, ces deux temples ne sont plus qu'un seul temple ». Ces divines paroles produisirent un effet merveilleux de cette union qui est indicible, elle serait fort peu de chose, si je pouvais la faire entendre.

Le troisième jour, « Mon fils, dans vous et dans moi vous m'offrez à Dieu mon Père avec vous en parfait holocauste. Mon fils, nous sommes devenus un même autel et un même sacrifice (2) ».

(1) Le *centre* de l'âme c'est Dieu, si elle l'atteint selon son être et selon toute la force de son opération, l'âme aura trouvé son dernier et plus profond centre en Dieu, l'aimera et en jouira pleinement, Aussi longtemps que ce degré n'est pas atteint (et il ne l'est jamais dans cette vie mortelle...) bien que l'âme soit dans son centre et en Dieu il lui restera toujours l'inclination et la puissance pour une union plus parfaite...

(St Jean de la Croix, *Vive Flamme d'Amour*, 3e str., vers 30. — Traduction Hornaert).

(2) « Vous voulez prier dans nn temple, priez en vous-même ; Mais commencez par devenir le temple de Dieu, parce qu'il exaucera celui qui prie dans son temple ». (St Augustin).

Une condition de la fusion intime et complète des vouloirs se trouve dans l'harmonie entre les dex parties de l'âme et le concours de leurs acjivités.

La mort mystique a réduit l'esprit rebelle de la chaiz, mais celle-ci resterait comme une terre stérile si elle ne participait pas à la lumière réjouissante et fécondante répandue au-dessus d'elle. Cette action commune des puissances des deux ordres est un reflet de la plénitude d'action dans l'Homme-Dieu.

Environ le mois de mars le divin amour me fit voir et sentir l'état de l'humanité de Jésus. Je vis et je sentis à manière,... l'union du Verbe éternel avec elle ; comme quoi la divinité agissait dans ce Dieu fait homme, et avec quelle souplesse son âme sacrée recevait tous ses mouvements... Jamais âme n'a agi plus parfaitement sur le corps que celle de Jésus et -amais âme n'a été plus parfaitement soumise aux impressions de la divinité...

Le 1er mai 1713 j'entrais en cet état ou cet âge de l'homme parfait... Le Divin amour me dit : « ... Vous êtes devenu un autre Jésus-Christ, *Deus homo factuses*... » Ces mots me furent répétés plus de cent fois avec un amour et une tendresse toute divine. C'était des épanchements admirables de l'adorable Verbe incarné vers sa chère amanse et de son amante vers lui...

Je suis dans une égalité indicible. La partie inférieure est tellement soumise, qu'elle ne sent aucune altération du côté des passions... elle est affranchie des peines passives. Les appétits sont amortis. Je fais une distinction tout à fait claire de cette partie avec la partie animale. Je considère tous les mouvements animaux... comme purement naturels.

Il est vrai toutefois que cet état n'est pas exempt ne peines. Je suis certain d'ailleurs que ce n'est plus que le bon plaisir de mon amour qui me fait souffrir et quelquefois ce n'est pas pour moi, mais pour tous les membres de son corps mystique.

Le récit court rapidement, notre pèlerin brûle les étapes : quatre ou cinq pages, et l'année a été entièrement parcourue. Sa paix a été troublée pendant quelque temps. Les démons qui s'étaient tenus à distance reparaissent et lui font une guerre acharnée. Instruit par l'expérience, il demeurait impassible dans le dédain qu'il manifestait et ils se retirèrent confus.

Finis coronat opus, nous hésitons à donner cet éloge aux dernière pages de l'autobiographie. Nous aurions désiré ressentir quelque impression du changement de climat, une confidence des émotions intenses, un écho des paroles échangées, mais M. Arnaud nous a dit qu'il n'a pas reçu le charisme lyrique et les plus hauts sentiments sont les plus ineffables.

Le 15 août 1714 fut le bienheureux jour de cette mort si désirée,

ou plutôt de l'entrée dans la vie de l'homme parfait. « Ecrions-nous « avec le grand prêtre : O hauteur immense de la sagesse et de la « science de Dieu, que vos voies sont impénétrables ! »

Epilogue

Nous regrettons qu'on ne nous ait pas transmis quelques traits de son ministère pastoral, de son dévouement pendant la terrible peste de 1720, qui étendit ses ravages au Tholonet ; on enterrait les morts près des bastides par crainte de la contagion.

Les registres de catholicité ne portent que la mention des naissances, mariages et décès. On remarque que les derniers actes de 1723 ne sont pas signés par lui. Malade, il a dû être soigné à Aix où il est mort le 1er novembre.

Pareil silence sur sa vie intérieure. Le P. Bouthier lui aura-t-il ordonné de continuer ses mémoires, et ces pages auront-elles été perdues ? Laissons cette supposition ! Le père, confident des derniers dépouillements, contemplant ou devinant les suprêmes ascensions, ne pensait pas à faire traduire en termes humains cette prière dégagée de tout regard vers les créatures, toute d'anéantissement, d'adoration, d'amour, toute divine.

Jean Bremond, S. J.

FLORILÈGE SUR LE CLERGÉ RÉGULIER ET LA VIE RELIGIEUSE

Quicumque sacerdotio potitur eo non sibi tantum sed aliis potitur (Pie X).

On a beaucoup écrit, depuis quelques années, sur la différence entre les deux clergés que le Code appelle clergé séculier et clergé régulier. Il semble que le plus souvent ç'ait été plus avec le désir d'exposer des idées personnelles nouvelles qu'avec le souci de se conformer à l'enseignement traditionnel, fondé sur les documents du magistère ecclésiastique. De là, avec des théories contestables, une certaine défaveur jetée sur l'institution même de la vie religieuse. Il nous a paru opportun de rappeler quelques-uns de ces documents, ne serait-ce que pour appuyer les assertions contenues dans la Constitution *Provida mater* partiellement reproduite plus loin et qui affirme d'une façon si nette, avec la valeur de l'état religieux en lui-même, la sollicitude constante manifestée par l'Eglise à son sujet.

L'on sait qu'au début de la vie monastique, la considération du salut et de la perfection personnelle l'emportait sur toute autre considération. On fuyait le monde pour triompher plus facilement des dangers auxquels il expose. Il y avait donc une opposition fortement accentuée entre le moine uniquement soucieux de son salut et le clerc voué tout entier au service de l'Eglise, une sorte d'incompatibilité pratique que l'on voit volontiers accentuée dans certains cas d'ordination imposée par une sorte de violence morale. Ainsi pour S. Jérôme ordonné par Paulin d'Antioche. Devenu prêtre, il proteste qu'il reste moine et n'entend pas se laisser imposer une diminution de la liberté d'allure que comporte alors cet état. A Bethléem même, il s'abstiendra de célébrer et il faudra, dans son monastère qui compte cependant deux prêtres, qu'une seconde ordination imposée, faite par saint Epiphane, assure l'accomplissement des fonctions sacrées, en la personne du frère même de Jérôme, Paulinien (1). Il y avait là quelque chose de choquant et l'on comprend que cette opposition

(1) Cf. les textes dans mon *Saint Jérôme*, t. I, p. 56 et 210-213.

qui tendait à exclure des fonctions sacrées ceux que leur genre de vie y rendait plus aptes, ait été déjà combattue par le pape saint Sirice, décrétant, dès janvier 385, dans sa lettre à l'évêque de Tarragone Himerius que « pour les moines recommandables par la gravité de leurs mœurs, leur vie et leur orthodoxie, il souhaitait et il voulait les voir agrégés aux fonctions cléricales » (n. 17) (2).

C'est ainsi que peu à peu l'institution monastique se transforma, que devinrent de plus en plus nombreux les moines appelés à recevoir les ordres sacrés, et que se constituèrent les deux clergés : celui qui dépendait directement de l'évêque et celui qui, professant une règle particulière, dépendait des supérieurs monastiques. Sans que cependant on cherchât le moins du monde à établir, comme certains le voudraient aujourd'hui, une différence essentielle entre le sacerdoce professé par les premiers et celui des seconds. Dans les deux cas, c'est le salut des âmes qui seul était en vue et l'Eglise qui gardait la haute autorité sur ses prêtres par l'intermédiaire des supérieurs et des institutions ecclésiastiques, pour les employer au mieux des intérêts du catholicisme.

Cependant, par la force des choses, la différence entre clercs réguliers et séculiers s'affirmait par le genre de vie adopté et les conséquences qu'il entraînait. Dans les deux cas d'ailleurs la faiblesse humaine n'avait que trop d'occasions de se manifester, bien que, soutenus par une règle précise et la pratique de la vie commune, il fût plus facile aux moines clercs de se maintenir à la hauteur de leur vocation. De là au cours des siècles des essais réitérés pour assurer, par des réformes successives, la fidélité des clercs réguliers aux exigences de la vie monastique et, par une législation de plus en plus précise ou des canons souvent renouvelés, une vie des clercs séculiers conforme à leur vocation et aux devoirs dont ils devaient s'acquitter. De là aussi, à diverses reprises, les essais tentés pour imposer à ces clercs des institutions qui s'inspiraient de la vie monastique et en particulier, la création des chanoines réguliers.

Des conflits entre les deux ordres de clercs étaient pour ainsi dire inévitables — questions de préséance et autres — et se produisirent à diverses reprises. Deux siècles avant les fameuses controverses qui mirent aux prises les docteurs séculiers de l'Université de Paris et les représentants des ordres mendiants, des clercs refusaient aux moines le droit d'exercer les fonctions ecclésiastiques : de par leur qualité monastique, ils devaient se contenter, renfermés dans leur monastère, de pleurer, de faire pénitence, de vivre éloignés de tout contact avec le monde. Mais, comme plus tard, l'autorité ecclésiastique intervint alors avec vigueur pour condamner les excès. Le

(2) PL 13, 141.

concile de Nîmes, tenu en 1096, sous la présidence du pape Urbain II, s'élève avec une rare énergie contre les prétentions abusives de ces clercs et va même jusqu'à proclamer que, de par leur état, les moines sont plus aptes que les prêtres séculiers à exercer les fonctions sacerdotales (3). Il vaut la peine de citer en son entier ce texte qui aujourd'hui paraîtra à beaucoup étonnant :

« Canon 2. Il y en a plusieurs d'opinion sotte, plus enflammés d'un zèle d'amertume que de dilection, qui affirment que ceux qui sont morts au monde et vivent pour Dieu, indignes du ministère sacerdotal, ne peuvent accorder la pénitence, le baptême ou l'absolution, en vertu de la grâce du ministère sacerdotal qui leur a été appliquée. Mais ils se trompent complètement. Car si pour ce motif ces vieux jaloux disaient vrai, le participant du Siège Apostolique, le B. Grégoire, remarquable par sa profession monastique, ne serait jamais arrivé au Souverain Pontificat, auquel est attaché le pouvoir de lier et de délier. Augustin aussi, disciple de ce même très saint Grégoire, excellent apôtre anglais et Martin de Pannonie et d'autres nombreux hommes très saints brillant de la précieuse profession monastique n'auraient jamais été ornés de l'anneau pontifical. Benoît, d'ailleurs, le très saint précepteur des moines, n'a jamais porté pareille interdiction mais a simplement affirmé qu'ils devaient rester étrangers aux affaires séculières. Ce qui, en vertu des documents apostoliques et des institutions des saints, est souverainement commandé non seulement aux moines mais aux chanoines : aux uns et aux autres les exemples évidents des saints Pères imposent d'être morts au monde. Nous croyons donc que les prêtres moines exercent dignement le pouvoir de lier et de délier, si à ce ministère ils sont élevés d'une façon digne. C'est évident pour qui réfléchit sur l'état et la profession monastique. Ange en grec se traduit en latin par envoyé. Les prêtres, moines et chanoines, qui annoncent la loi de Dieu sont appelés anges. Mais pour chaque ordre des anges, plus il contemple Dieu de près, plus il est affermi dans une dignité plus haute. Est-ce que, comme les chérubins, les moines ne sont point portés par six ailes?... Ceux donc qui combattent les moines en cette matière, nous ordonnons de les écarter du ministère de la puissance sacerdotale, pour qu'à l'avenir leurs criminelles audaces soient réprimées car plus on est élevé, plus on est puissant.

C. 3. *Que les moines peuvent s'acquitter plus correctement du ministère sacerdotal que les prêtres séculiers.* Il faut que ceux qui ont quitté le siècle aient plus de souci de prier pour les péchés des hommes et plus d'influence pour absoudre les péchés que les prêtres séculiers. Car ils vivent selon la règle des apôtres et suivant leurs traces, ils mènent la vie commune selon ce qui est écrit dans leurs Actes : *Ils n'avaient qu'un cœur et qu'une âme et tout leur était commun.* Aussi sommes-nous d'avis que ceux qui abandonnent leurs biens pour Dieu, reçoivent d'une façon plus digne le pouvoir de baptiser, de donner la communion, d'imposer la pénitence, de re-

(3) Mansi, 20, 934. Cf. de Guibert, *Documenta,* n. 125, pp. 75-76.

mettre les péchés. Aussi nous faut-il considérer de quel pouvoir jouissent auprès de Dieu ceux qui abandonnant le siècle obéissent au précepte du Seigneur, disant : *Abandonne tout ce que tu possèdes et viens, suis-moi.* Nous décidons donc que ceux qui imitent les apôtres prêchent, baptisent. donnent la communion, reçoivent les pénitents, absolvent les péchés.

Au cours des siècles qui ont suivi, le Saint Siège. à plusieurs reprises, est intervenu pour affirmer ainsi contre des attaques injustifiées le droit des réguliers à pratiquer les ministères apostoliques, sous son contrôle direct et celui des évêques, dans la mesure où les canons leur en laissaient le droit (4). C'est ce que, en réponse aux critiques du synode de Pistoie, le pape Pie VI rappelait encore (5), en s'inspirant directement du texte de saint Sirice, cité plus haut. Il s'exprimait ainsi :

La règle I [du synode] qui établit d'une façon universelle et sans distinction que l'état régulier ou monastique, de par sa nature, est incompatible avec le soin des âmes et les fonctions de la vie pastorale et ne peut participer à la hiérarchie ecclésiastique sans entrer en contradiction directe avec les principes mêmes de la vie monastique, — est fausse, pernicieuse et à l'égard des très saints Pères de l'Eglise et des évêques qui ont uni les observances de la vie régulière aux charges de l'ordre clérical, injurieuse, contraire à l'usage de l'Eglise, pieux, ancien, approuvé et aux décisions des Souverains Pontifes, comme si les moines que recommande la gravité de leurs mœurs, leur vie et leur orthodoxie n'étaient pas appliqués aux ministères du clergé canoniquement et non seulement sans offense de la religion, mais avec beaucoup de profit pour l'Eglise,

Comme conclusion à ces divers textes, je pourrais reprendre sans y changer un mot ce que j'écrivais dan la Revue (6) en janvier 1939, à propos du livre du P. de Guibert (*Séminaire ou noviciat ?*) contre la distinction faite ailleurs entre le « sacerdoce » diocésain et le sacerdoce religieux : « Deux clergés oui mais un seul et unique sacerdoce institué non point par les évêques mais par le Christ, participation identique, quels qu'en soient les bénéficiaires, par le sacrement de l'Ordre, au sacerdoce du Christ par l'intermédiaire de la hiérarchie, c'est-à-dire du successeur de Pierre, assisté de ses frères dans l'épiscopat. L'appartenance à tel ou tel état, — séculier ou régulier — est ici accidentelle, tout comme la variété même des offices que le prêtre peut être appelé à remplir. Il est secondaire que la mission lui vienne directement de l'évêque diocésain ou du Souverain Pontife par l'intermédiaire d'un supérieur religieux : un seul et unique apostolat

(4) Cf. mon *Thesaurus doctrinae catholicae*, n. 414-419.
(5) *Thesaurus*, n. 418, p. 239-240.
(6) RAM, Chronique : *L'état sacerdotal et la perfection*, pp. 91-93.

s'exerce sous ces diverses modalités, une seule et même charité circule à travers le corps mytique qui donne à ces divers actes toute leur efficacité ». En ces matières, trop d'auteurs oublient que l'organisation de l'Eglise a fait des progrès depuis saint Ignace d'Antioche et que l'évêque lui-même, comme les supérieurs d'ordres, est obligé, dans l'exercice de son activité, de tenir compte des limitations imposées par l'exercice de la puissance papale qui est immédiate dans toute l'Eglise et par les exigences des saints canons. « Tel est le point de vue dont il faut tenir compte, disais-je encore (7), en examinant les aptitudes, les aspirations et les inclinations, éclairées par la grâce, du candidat aux ordres sacrés. Cela explique en même temps l'attitude de l'Eglise qui, reconnaissant la grandeur du sacerdoce et de la sainteté qu'il requiert, approuve dans l'état religieux un supplément de moyens facilitant l'acquisition de cette sainteté et de plus en plus lui emprunte, en les imposant ou en les conseillant au clergé diocésain, quelques-uns de ces moyens plus particulièrement efficaces ou opportuns ».

Sur quelques-uns de ces points de vue, sur les liens de l'état religieux avec l'Evangile, sur sa nécessité morale dans l'Eglise, sur les services qu'il doit rendre et rend au clergé séculier, et en général au peuple chez qui il exerce son apostolat, — vieux pays chrétiens ou terres de mission, — le pape Léon XIII a maintes fois exprimé sa pensée et son enseignement a été confirmé par ses successeurs.

Déjà dans sa lettre sur l'Américanisme (22 janvisr 1899) il avait eu à prendre la défense des ordres religieux au sujet de « certaines appréciations » que les partisans des idées nouvelles avaient émises concernant les vœux prononcés dans les ordres religieux (8).

Ils affirment, en effet, que ces engagements sont tout à fait contraires au génie de notre époque en tant qu'ils restreignent les limites de la liberté humaine ; qu'ils conviennent aux âmes faibles plutôt qu'aux âmes fortes et que, loin d'être favorables à la perfection chrétienne et au bien de l'humanité, ils sont plutôt un obstacle et une entrave à l'une et à l'autre.

La fausseté de ces assertions ressort avec évidence de la pratique et de la doctrine de l'Eglise qui a toujours eu la vie religieuse en haute estime. Et certes, ce n'est point à tort ; car, ceux qui, appelés de Dieu, embrassent spontanément ce genre de vie, et qui, non contents des devoirs communs qu'imposent les préceptes, s'engagent à la pratique des conseils évangéliques, ceux-là se montrent les soldats d'élite de l'armée du Christ. Croirons-nous que c'est là le propre d'esprits pusillanimes ? ou encore un moyen inutile ou nuisible à

(7) *Ibid*,, pp. 42-43.

(8) Nous empruntons la traduction, avec parfois des corrections, aux éditions des Actes, de Léon XIII à Pie XI, publiés par la Bonne Presse.

la perfection? Ceux qui s'engagent ainsi dans les liens des vœux sont si loin de perdre leur liberté, qu'ils jouissent au contraire d'une liberté beaucoup plus entière et plus noble, *celle-là même par laquelle le Christ nous a rendus plus libres* (9).

Quant à ce qu'ils ajoutent, à savoir que la vie religieuse n'est que peu ou point utile à l'Eglise, outre que cette assertion est offensante pour les Ordres religieux, il n'est personne de ceux qui ont lu les annales de l'Eglise qui puisse être de leur avis...

Et maintenant, à notre époque même, quels services empressés, quelle abondante moisson les Ordres religieux n'apportent-ils point à la cause catholique partout où ils sont établis ! Combien nombreux sont-ils à faire pénétrer l'Evangile sur de nouveaux rivages et à étendre les frontières de la civilisation, au prix des plus grands efforts et des plus graves périls !

C'est à eux, non moins qu'au clergé séculier, que le peuple doit les hérauts de la parole divine et les directeurs des consciences ; c'est à eux que la jeunesse doit ses maîtres, l'Eglise enfin les types de tous les genres de sainteté.

Il faut accorder les mêmes éloges à ceux qui embrassent la vie active et à ceux qui, épris de la solitude, s'adonnent à la prière et à la mortification corporelle. Combien ceux-ci ont mérité et méritent encore excellemment de la société, on ne peut l'ignorer si l'on sait la puissance, pour apaiser la colère de Dieu et se concilier ses faveurs, de *la prière perpétuelle du juste* (10), surtout si elle est jointe aux macérations de la chair.

S'il en est cependant qui préfèrent se réunir sans se lier par aucun vœu, qu'ils agissent suivant leur inclination ; un institut de ce genre n'est ni nouveau ni désapprouvé dans l'Eglise. Qu'ils évitent toutefois de le placer au-dessus des Ordres religieux.

Au contraire, puisque, de nos jours, on est plus porté qu'autrefois à rechercher les plaisirs coupables, il faut estimer davantage ceux qui, *ayant tout quitté, ont suivi le Christ* (11).

Ces idées, il allait avoir l'occasion de les rappeler fréquemment et avec plus d'abondance encore, dans les documents publiés à l'occasion des menaces proférées contre les Ordres religieux et de la loi française sur les associations (1901) qui leur fit un sort si inique. Dans sa lettre au cardinal Richard, du 23 décembre 1900 (12), Léon XIII écrivait :

Les Ordres religieux tirent, chacun le sait, leur origine et leur raison d'être de ces sublimes conseils évangéliques que notre divin Rédempteur adressa, pour tout le cours des siècles, à ceux qui veulent conquérir la perfection chrétienne : âmes fortes et généreuses

(9) Galat., IV, 31.
(10) S. Jac., V, 10.
(11) *Thesaurus*, n. 419, pp. 242-243 ; *Lettres de Léon XIII*, éd. Bonne Presse, t. 5, p. 322-3225.
(12) *Ibid*,, t. 6, p. 134-135, 188-189.

qui, par la prière et la contemplation, par de saintes austérités, par la pratique de certaines règles, s'efforcent de monter jusqu'aux plus hauts sommets de la vie spirituelle, Nés sous l'action de l'Eglise dont l'autorité sanctionne leur gouvernement et leur discipline, les Ordres religieux forment une portion choisie du troupeau de Jésus-Christ. Ils sont, suivant la parole de saint Cyprien, *l'honneur et la parure de la grâce spirituelle* (13), en même temps qu'ils attestent la sainte fécondité de l'Eglise.

Leurs promesses, faites librement et spontanément après avoir été mûries dans les réflexions du noviciat, ont été regardées et respectées par tous les siècles, comme des choses sacrées, sources des plus rares vertus.

Le but de ces engagements est double : d'abord élever les personnes qui les émettent à un plus haut degré de perfection ; ensuite les préparer, en épurant et en fortifiant leurs âmes, à un ministère extérieur qui s'exerce pour le salut éternel du prochain et le soulagement des misères si nombreuses de l'humanité.

Ainsi, travaillant sous la direction suprême du Siège apostolique à réaliser l'idéal de perfection tracé par Notre-Seigneur, et vivant sous des règles qui n'ont absolument rien de contraire à une forme quelconque de gouvernement civil, les Instituts religieux coopèrent grandement à la mission de l'Eglise qui consiste essentiellemeut à sanctifier les âmes et à faire du bien à l'humanité.

C'est pourquoi, partout où l'Eglise s'est trouvée en possession de sa liberté, partout où a été respecté le droit naturel de tout citoyen de choisir le genre de vie qu'il estime le plus conforme à ses goûts et et à son perfectionnement moral, partout aussi les Ordres religieux ont surgi comme une production spontanée du sol catholique, et les évêques les ont considérés à bon droit comme des auxiliaires précieux du saint ministère de la charité chrétienne.

Mais ce n'est pas à l'Eglise seule que les Ordres religieux ont rendu d'immenses services dès leur origine : c'est à la société civile elle-même.

... Mais élevant encore la question, nous devons remarquer que les Congrégations religieuses, ainsi que nous l'avons dit plus haut, représentent la pratique publique de la perfection chrétienne ; et, s'il est certain qu'il y a et qu'il y aura toujours dans l'Eglise des âmes d'élite pour y aspirer sous l'influence de la grâce, il serait injuste d'entraver leurs desseins. Ce serait attenter à la liberté même de l'Eglise qui est garantie en France par un pacte solennel ; car tout ce qui l'empêche de mener les âmes à la perfection nuit au libre exercice de sa mission divine.

Frapper les Ordres religieux, ce serait encore priver l'Eglise de coopérateurs dévoués : d'abord à l'intérieur, où ils sont les auxiliaires nécessaires de l'épiscopat et du clergé en exerçant le saint ministère et la fonction de l'enseignement catholique, cet enseignement que l'Eglise a le droit et le devoir de dispenser et qui est récla-

(13) *De discipl. et habitu Virginum.*

mé par la conscience des fidèles ; puis à l'extérieur où les intérêts généraux de l'apostolat et sa principale force dans toutes les parties du monde sont représentés principalement par les Congrégations françaises...

Nous n'ignorons pas que, pour colorer ces rigueurs, il en est qui vont répétant que les Congrégations religieuses empiètent sur la juridiction des évêques et lèsent les droits du clergé séculier. Cette assertion ne peut se soutenir si l'on veut se rapporter aux sages lois édictées sur ce point par l'Eglise et que Nous avons voulu rappeler récemment. En parfaite harmonie avec les dispositious et l'esprit du Concile de Trente, tandis qu'elles règlent d'un côté les conditions d'existence des personnes vouées à la pratique des conseils évangéliques et à l'apostolat, d'autre part, elles respectent autant qu'il convient l'autorité des évêques dans leurs diocèses respectifs (14).

Le 20 juin 1901, il s'adressait directement aux supérieurs des Ordres religieux, rappelant tout ce qu'il avait fait pour les défendre contre des attaques injustes et leur apportant consolation et conseils pour demeurer plus fermes encore dans l'épreuve (15) :

Personne n'ignore que les religieux de l'un et de l'autre sexe forment une élite dans la Cité de Dieu : ce sont eux qui représentent particulièrement l'esprit et la mortification de Jésus-Christ ; eux qui, par l'observation des conseils évangéliques, tendent à porter les vertus chrétiennes au comble de la perfection ; eux qui, de bien des manières, secondent puissamment l'action de l'Eglise...

A cette gloire qui vient du témoignage de votre conscience (16), se joignent, sans que vous les recherchiez, les bénédictions de tous les honnêtes gens. Tous ceux qui s'intéressent vraiment à la paix et à la prospérité du pays estiment qu'il n'y a pas de citoyens plus honnêtes, plus dévoués et plus utiles à leur patrie que les membres des Congrégations religieuses, et ils tremblent à la pensée de perdre, en vous perdant, tant de biens précieux qui tiennent à votre existence...

Ce sont les prêtres qui trouvent en vous d'excellents auxiliaires de leur important et laborieux ministère. Ce sont des hommes de tout rang qui, par ce temps de perversion, trouvent des directions utiles et des encouragements au bien dans vos conseils, autorisés par l'intégrité de votre vie. Ce sont surtout les Pasteurs sacrés qui vous honorent de leur confiance, qui vous considèrent comme les instituteurs expérimentés du jeune clergé et reconnaissent en vous ces *vrais amis de leurs frères et du peuple* (17), qui offrent pour eux à la clémence divine des prières et des expiations incessantes...

En vous efforçant d'atteindre le degré de sainteté auquel Dieu

(14) Le Souverain Pontife fait allusion ici à la Constitution *Conditae a Christo* du 8 décembre 1900 qui s'attache à préciser minutieusement les droits des Evêques par rapport aux Instituts de religieux à vœux simples.

(15) *Ibid.*, p. 235-239.

(16) II *Cor.*, 1, 2.

(17) II *Macchab.*, XV, 14.

vous a appelés, vous remplirez les desseins de la Providence sur vous et vous mériterez les récompenses surabondantes qu'il vous a promises...

La paix, le salut, voilà les deux besoins urgents de la société actuelle travaillée par tant de causes de corruption et d'affaiblissement. Pour la secouer, pour la soulever, pour la ramener repentante aux pieds de ce très miséricordieux Rédempteur, il faut des hommes de vertu supérieure, de parole vive, de cœur apostolique, qui aient en même temps, la puissance médiatrice d'attirer les grâces célestes, Vous serez de ces hommes. Nous n'en doutons pas, et vous deviendrez aussi les bienfaiteurs les plus opportuns et les plus insignes de la Société.

Dans les Instructions envoyées le 10 juillet 1901 à l'occasion de cette loi de 1901, la Congrégation des Evêques et réguliers rappelait en ces termes (18) les rapports des Ordres religieux avec les évêques :

Quand aux Ordres réguliers, qu'ils promettent soumission aux évêques dans les termes du droit commun. Or, d'après ce droit commun, comme vous le savez fort bien, les Réguliers dépendent des évêques pour l'érection d'une nouvelle maison dans le diocèse, pour les écoles publiques, les asiles, les hôpitaux et autres établissements de ce genre, la promotion de leurs sujets aux Ordres, l'administration des sacrements aux fidèles, la prédication, l'exposition du Saint-Sacrement, la consécration des églises, la publication des indulgences, l'érection d'une Confrérie ou pieuse Congrégation, la permission de publier des livres ; enfin, les Réguliers dépendent des évêques pour ce qui regarde la charge d'âmes dans les endroits où ils sont investis de ce ministère...

A la vérité, les Réguliers, bien qu'exempts, dépendent des évêques en plusieurs points très importants, comme le marque le document que je vous envoie. Mais, d'une part, si le Saint Siège veut maintenir intégralement la soumission des réguliers aux évêques dans les cas qui y sont exprimés, il ne saurait, d'autre part, permettre que, dans les autres cas, on méconnaisse ou amoindrisse l'exercice direct et immédiat de son autorité suprême sur les Ordres et Instituts réguliers auxquels il a accordé l'exemption.

Le Pape Pie X, le 16 juillet 1906, écrivait ce qui suit (19) au sujet des formes nouvelles de la vie religieuse :

La bienfaisante providence de Dieu secourant l'Eglise d'une façon opportune et appropriée aux circonstances se manifeste certes dans beaucoup de faits, mais tout spécialement en ce que les anciens Ordres religieux ayant été dtspersés et anéantis par suite des vicissitudes politiques, on a vu apparaître de nouveaux instituts qui, tout

(18) *Ibid.*, t. 6, p. 252 et 253.
(19) *Actes de S. S. Pie X*, t. 2, p. 191.

en maintenant la profession de la vie religieuse, satisfont sous des formes multiples aux nécessités croissantes du peuple chrétien.

Nous voulons parler ici, évidemment, de ces Associations de personnes de l'un ou de l'autre sexe qui se distinguent entre elles par leur titre propre et par leur habit et qui sont seulement liées par des vœux simples ou qui même ne sont soumises à aucun lien de ce genre, et dont les membres, bien que répartis en plusieurs maisons, vivent tous, néanmoins, sous les mêmes règles et sous un seul Supérieur général. se proposant d'atteindre la perfection dans la pratique des vertus et de se consacrer dans l'intérêt du prochain à diverses œuvres de piété ou de miséricorde.

Assurément, il faut espérer qu'il ne manquera jamais abondance d'associations de ce genre, qui rendent tant de services à l'Eglise et à la société civile elle-même ; et, il Nous plaît de le reconnaître aujourd'hui, elles se sont multipliées à ce point qu'elles semblent n'avoir laissé de côté aucune des manières d'exercer la charité chrétienne.

Le 23 avril 1905, il rappelait l'importance primordiale du souci personnel de la perfection et par suite de la fidélité à la règle, (20) dans une lettre au Supérieur général des Frères des Ecoles chrétiennes :

Nous apprenons qu'une opinion se répand d'après laquelle vous devriez mettre au premier rang l'éducation des enfants, et la profession religieuse seulement au second ; ainsi l'exigerait l'esprit et les besoins de ce temps. Nous ne voulons absolument pas que cette opinion trouve tant soit peu de crédit auprès de vous et des autres Instituts religieux qui, comme le vôtre, ont pour but l'éducation de la jeunesse. Sans doute, il faut, autant qu'on le peut, apporter remède aux maux si graves dont souffre la socité et par suite céder en beaucoup de choses aux exigences des temps, mais sans descendre toutefois jusqu'à porter atteinte à de très saintes institutions, ce qui serait du même coup porter atteinte au patrimoine sacré de la doctrine elle-même.

Qu'il soit donc bien établi, en ce qui vous concerne, que la vie religieuse l'emporte de beaucoup sur la vie commune, et que si vous êtes gravement obligés à l'égard du prochain par le devoir d'enseigner, bien plus graves encore sont les obligations qui vous lient envers Dieu. D'ailleurs, il va de soi que, si vous avez été jusqu'à ce jour des maîtres et des éducateurs remarquables de la jeunesse à ce point qu'on vous a décerné même publiquement de magnifiques éloges, c'est grâce à la formation que vous devez à la règle de votre Ordre. — Cette règle, continuez à la mettre en pratique et à l'aimer, vous confiant entièrement à vos supérieurs et vous attachant à eux, demeurant étroitemeat unis entre vous ; pour le reste, vous avez conscience de votre devoir, accomplissez-le et comptez sur Dieu.

(20) *Ibid.*, t. 3, p. 7-9.

Lui-même, dans son *Exhortation* au clergé du 4 août 1908, (21) exprimait le principe essentiel en cette matière et où il n'y a aucune place à distinction entre clergé régulier et clergé séculier : Quiconque a reçu la prêtrise, l'a reçue non seulement pour soi, mais pour les autres, formule lapidaire, qui met en pleine lumière la charité une et indivisible attachée de plein droit au sacerdoce et le devoir qui en découle : « QUICUMQUE SACERDOTIO POTITUR EO NON SIBI TANTUM SED ALIIS POTITUR ».

Deux documents de Pie XI complètent la série de ces enseignements. Le premier, du 19 mars 1924, s'adresse à tous les Supérieurs d'Ordres et de Congrégations religieuses (Unigenitus Dei Filius) (22). Il débute par un rappel de l'excellence de l'état religieux et de la sollicitude que l'Eglise lui a témoignée au cours des siècles :

Lorsque le Fils unique de Dieu vint au monde pour racheter le genre humain, il détermina les règles de vie spirituelle auxquelles doivent se soumettre tous les hommes pour atteindre la fin qui leur est assignée ; puis, à ceux qui voudraient l'imiter plus fidèlement, il indiqua qu'il leur faudrait ajouter la pratique des conseils évangéliques. Quiconque, en engageant à Dieu sa parole, s'oblige par vœu à l'observation de ces conseils, fait plus que se libérer de toutes les entraves qui retardent d'ordinaire les hommes sur la voie de la sainteté, telles que la fortune, les soucis et les charges du mariage, la liberté sans frein et sans limite; il s'approche de la perfection par un chemin si direct et si aisé qu'il semble avoir déjà jeté l'ancre au port du salut.

Aussi, dès les premiers siècles du christianisme, il ne manqua jamais d'âmes généreuses et élevées qui, sur un signe de Dieu, renoncèrent à tout pour entrer dans la vie de perfection et y progresser avec persévérance. Les monuments de l'histoire attestent formellement que des fidèles des deux sexes, formant comme un cortège ininterrompu, se sont consacrés à Dieu et ont fait profession dans les divers Ordres religieux que, au cours des âges, l'Eglise a approuvés et confirmés. En effet, bien que la vie religieuse soit par elle-même un tout unique et indivisible, elle revêt cependant des formes multiples. Car les Sociétés religieuses s'adonnent au service de Dieu, chacune suivant des modalités propres, les unes et les autres poursuivent, selon leur but, pour la plus grande gloire de Dieu et le profit d'autrui, des œuvres différentes d'amour divin et de dévouement au prochain. Cette si grande variété d'Ordres religieux — tels des arbres d'essences diverses plantés dans le champ du Seigneur — produit des fruits également très variés et abondants pour le salut du genre humain. Et il n'est assurément pas de spectacle plus beau et plus agréable que l'homogénéité et l'harmonieuse diversité de ces Instituts : tous tendent finalement vers le même et unique but, et chacun toutefois a ses œuvres spéciales de zèle et d'activité, distinctes

(21) Cf. DE GUIBERT, *Documenta*, n. 596, p. 395.
(22) *Actes de S. S. Pie XI*, t. 2, p. 45-47.

des autres par quelque endroit. Car c'est la méthode habituelle de divine Providence de répondre à chaque besoin nouveau par la création et le développement d'un nouvel Institut religieux.

Les Ordres religieux mènent le bon combat étroitement serrés autour de l'étendard du Saint-Siège. Celui-ci en souvenir des services qu'ils n'ont cessé de rendre à l'Eglise et à la société, leur a toujours témoigné un intérêt et une bienveillance toute spéciale. C'est ainsi d'abord qu'il se réserva le pouvoir de reconnaître et d'approuver leurs règles et constitutions, et ne cessa de prendre avec un zèle extrême la défense de leur cause contre leurs adversaires, dans les conjonctures et les moments difficiles ; de plus, il n'omit jamais, chaque fois que les circonstances lui parurent l'exiger, de leur rappeler les hautes aspirations et la ferveur de leurs débuts...

Avant tout, Nous exhortons les religieux à ne jamais perdre de vue les exemples de leur fondateur et législateur s'ils veulent avoir la certitude de participer aux grâces abondantes de leur vocation. Lorsque ces hommes d'élite créèrent leurs Instituts, firent-ils autre chose qu'obéir à l'inspiration de Dieu?...

Toutefois, leur activité ne doit avoir qu'un but : *le royaume de Dieu et sa justice*. C'est ce but qu'ils viseront tout particulièrement. Nous leur en faisons un devoir, dans les œuvres auxquelles s'adonnent la plupart d'entre eux, à savoir les missions et l'éducation de la jeunesse.

Le second document est la Constitution apostolique du 8 juillet 1924 approuvant les statuts révisés de l'Ordre des Chartreux. Le Pape s'y élève avec vigueur contre l'activisme qui ferait mésestimer la vie de prière et revendique pour celle-ci la primauté :

Ceux qui dans la solitude, loin des bruits et des folies du monde, suivent un genre de vie tel que non seulement ils contemplent de toutes leurs forces le divin mystère et les éternelles vérités et offrant à Dieu avec ardeur et continuellement leurs prières demandent que son règne soit florissant et s'étende tous les jours davantage et moins pour leurs propres fautes que pour celles des autres, par une pénitence imposée ou volontaire de l'âme et du corps, expient et effacent, ceux-là assurément méritent que l'on dise d'eux comme de Marie de Béthanie qu'ils ont choisi la meilleure part. Aucune condition plus parfaite ni loi de vie ne peut être proposée aux hommes, supposé l'appel divin, à suivre et à pratiquer. Par la très étroite union avec Dieu et la sainteté intérieure de ceux qui mènent cette vie solitaire dans le silence des cloîtres, s'alimente abondamment le renom de cette sainteté que l'Epouse Immaculée du Christ offre à la vue et à l'imitation de tous.

Suit en un raccourci puissant l'histoire de la vie monastique à travers les âges, de ses vicissitudes jusqu'à l'établissement de l'Ordre fondé par S. Bruno, pour aboutir à cette conclusion :

On comprend facilement que bien plus considérable pour le progrès de l'Eglise et le salut du genre humain est l'utilité de ceux qui

s'acquittent assidûment du devoir de la prière et des macérations que de ceux qui cultivent par leur travail le champ du Seigneur ; si l'abondance des grâces divines ne venait arroser le champ, appelée par eux du ciel, les ouvriers évangéliques ne retireraient de leurs travaux que des fruits assurément plus maigres (23).

On lira plus loin la traduction de la première partie de la récente constitution *Provida mater Ecclesia* et l'on ne pourra qu'être frappé de la parfaite conformité entre les enseignements que l'on vient de lire et ceux qui sont rappelés par cette constitution. Ils tendent tous à manifester l'estime spéciale que l'Eglise professe pour la vie religieuse, estime d'autant plus grande que cette vie se présente avec plus de ressources pour aider à la perfection individuelle et à l'apostolat. Elle rappelle les espoirs que, de nos jours comme dans le passé, l'Eglise fonde sur elle. Par le souci même dont elle témoigne d'intégrer dans l'organisation ecclésiastique des formes de vie religieuse qui jusqu'ici pouvaisnt y échapper en grande partie, elle indique à quel point elle estime que les religieux, quels qu'ils soient, ont leur place dans l'armée sainte qui combat les bons combats du Seigneur. Par là même elle encourage toutes les bonnes volontés à suivre la vie que Dieu a choisie pour elles, dans l'un ou l'autre clergé, avec le seul souci, sous la direction de la grâce, de sauver leur âme et de coopérer de leur mieux à sauver celle de leur prochain.

Ferdinand CAVALLERA, SJ.

(23) AAS, 1924, p. 385 et 389. Voir aussi le message radiophonique du 12 février 1931.

COMPTES RENDUS

I. *Cahiers de la vie spirituelle. L'oraison.* — Paris, Les éditions du Cerf 1947, 299 pages.

II. Louis de Lavareille, SJ. — *Humanisme et Prière. Notre éducation surnaturelle par l'oraison.* — Paris, Desclée De Brouwer, 1945.

III. *La Preghiera.* — Milan, Società Editrice « Vita e Pensiero », 1947, 117 pages.

I. Les *Cahiers de la Vie spirituelle* présentent des œuvres de solide vulgarisation. C'est sous le n° 9-10 que prend place ce volume dont le thème nous semble particulièrement opportun. Ainsi que nous le rappelle le *Liminaire*, l'oraison est une attitude essentielle à la vie religieuse des chrétiens qui ont pris conscience du caractère intérieur de leur foi. C'est « du dedans » que doit s'animer leur conduite et l'oraison n'est pas autre chose que ce commerce familier de l'âme avec Dieu possédé par le jeu des vertus infuses. Et cependant l'oraison apparaît à beaucoup un exercice onéreux toujours difficile, trop souvent stérile. Il faut donc en parler comme d'une réalité complexe et surtout vivante ; il faut en faire saisir la portée en même temps qu'on en définit les exigences pratiques. C'est bien l'intention que nous suggère le plan adopté : on interroge d'abord l'histoire et quelques témoins privilégiés ; suit une initiation à l'art de faire oraison. La qualité des collaborateurs — les uns théologiens, les autres pris en pleine masse chrétienne — nous garantit le sérieux avec lequel cet ouvrage a été conçu et réalisé.

Il s'ouvre donc par une sorte de rétrospective historique due au P. Paul Philippe, OP. : c'est un inventaire un peu rapide, mais précis qui situe « l'oraison dans l'histoire ». On y discerne trois grandes périodes d'évolution. Dans la première se constitue le vocabulaire ; la réflexion proprement religieuse y prend les noms de *meditatio*, *oratio* ou *contemplatio* suivant que l'âme adopte devant Dieu une attitude où prédomine le travail de la pensée, l'élan de la prière ou diverses formes de l'union intérieure. On y reconnaît les diffé-

rents aspects de ce que nous appelons aujourd'hui l'oraison mentale. Le moyen-âge en précisera le contenu, mais ces mots étaient entrés dans la langue dès le troisième siècle.

La seconde période s'étend du XII[e] au XV[e] siècle. Elle marque « la genèse de l'oraison méthodique ». On sait la part prépondérante qu'y prirent un S. Bernard, un S. Bonaventure, et surtout les représentants de la *Devotio moderna.* Les travaux du P. Watrigant et du P. Debongnie ont déjà passablement débrouillé cette histoire où s'affirme le souci de suppléer à l'ancienne discipline monastique par une ascèse plus personnelle qni foisonne en industries propres à obtenir le recueillement dans la prière. Relevons une inadvertance : Louis de Blois n'est pas mort en 1410, mais en 1566.

La troisième période est caractérisée par les multiples formes que l'oraison a prises dans les temps modernes. C'est le résultat d'une analyse psychologique toujours plus précise. On distingue l'*oraison pratique* dont la paternité est attribuée à la Compagnie de Jésus ; l'oraison affective préconisée par sainte Thérèse d'Avila et les oraisons mystiques dont la sainte Réformatrice a décrit les degrés ; enfin les oraisons affectives de nuances diverses qu'ont divulguées S. François de Sales, le P. Piny, Bossuet et M. Olier. On peut regretter que Courbon, dont les *Instructions familières* ont été si répandues, n'ait pas été nommé parmi les promoteurs de l'oraison simplifiée.

Un tel panorama historique, malgré ses lacunes, avait sa place en tête d'un ouvrage destiné au grand public. Il donne une idée de ce que les chrétiens fervents ont cherché dans un entretien intime avec Dieu. Les pages consacrées à l'oraison dans la Compagnie de Jésus ont été particulièrement étudiées. Il y a, cependant, quelque arbitraire à réduire sa caractéristique à son aspect pratique. Tout un courant spirituel authentiquement ignatien a favorisé l'oraison affective et combien d'auteurs Jésuites auraient pu signer les conseils que l'on relève chez Louis de Grenade tendant à simplifier le rôle de l'intelligence au profit de l'amour !

Le P. Journet, OP., nous introduit à l'oraison paulinienne par quelques pages suggestives qui mettent en relief la puissance de l'union au Christ chez l'Apôtre. Le P. Camelot, OP., nous conduit, sous l'égide d'Evagre et de Cassien, parmi les Pères du Désert, ces maîtres incontestés de la vie intérieure dont la tradition perpétuée à travers toute notre littérature religieuse demeure si proche de nous. Saint François de Sales et le P. de Foucauld sont deux témoins de cette tradition qu'il nous est toujours profitable d'interroger. Du premier on nous fournit quelques textes instructifs ; sur le second, c'est une étude substantielle due à l'un de ses disciples : on y est frappé par la diversité des formes que prend sa prière personnelle.

Le P. Plé, OP., reproduit ici les conclusions de son enquête sur

l' « oraison chez les laïcs de notre temps ». Elle avait déjà paru dans la *Vie Spirituelle* en 1944. On la relira avec profit bien qu'une enquête de ce genre risque d'être plus ou moins partiale et partielle.

Suit enfin le témoignage d'une Jociste qui montre au vif l'utilité de l'oraison pour une militante sans en minimiser les difficultés.

La seconde partie du volume s'intitule ; « Comment faire oraison ». Nous y distinguerons deux études particulièrement importantes : celle du P. Rouquette, SJ., sur la *méditation* et celle du P. Plé, OP., sur l'*oraison théologale*. Les pages écrites par le P. Rouquette constituent une excellente mise au point des critiques dont est l'objet l'oraison méthodique. Elles sont fortement fondées en histoire et en psychologie. On y voit combien les formules ignatiennes se prêtent peu par elles-mêmes aux interprétations mécanicistes qu'on en donne parfois.

Le P. Plé, fidèle à la tradition thomiste, envisage l'oraison d'un point de vue théologique qui met en valeur le rôle des vertus théologales accompagnées des dons du Saint-Esprit et des vertus morales dans le contact intime et mystérieux qui constitue la présence de Dieu en nous comme objet de connaissance et d'amour. Cette dissertation vivante et profonde revêt une intention qui semble vouloir éliminer l'oraison méthodique dont le P. Rouquette a parlé si pertinemment. Je ne vois pour ma part aucune opposition entre les deux points de vue qui se complètent plutôt. L'oraison théologale qu'on nous décrit dégage la structure surnaturelle de l'attitude psychologique dont l'oraison méthodique analyse le processus : la grâce ne détruit pas la nature. La Jociste qui veut faire oraison observe qu'il lui faut un texte pour exercer sa foi, sa charité, son adoration ; elle éprouve même le besoin de terminer par une résolution pratique (cf. p. 158) : c'est là, simplifiée autant qu'on le voudra, une méthode que ne désavouerait aucun promoteur de la méditation discursive. Quant à la « multiplicité d'actes successifs et disposés sur commande », elle n'a jamais été proposée — même par le P. Roothaan dont on peut justement critiquer la rigidité, — comme un cadre obligatoire. Il est aisé d'en durcir les exigences, mais les vrais maîtres et S. Ignace en particulier ont respecté par dessus tout, comme le montre le P. Rouquette, l' « esprit de liberté » sans lequel nos rapports avec Dieu ne seraient plus filiaux. Les méthodes n'ont jamais voulu être qu'une aide et non point un carcan. Qu'une adaptation soit nécessaire, nul défenseur de la tradition authentique ne songe à le nier, mais il ne faudrait pas, sous le prétexte de libérer les âmes, les abandonner à leur fantaisie ou, comme le dit le P. Plé qui a bien senti le danger, à l' « anarchie ». Il est une manière insistante de parler défavorablement des méthodes qui équivaut à une con-

damnation et nous parait relever franchement du parti-pris. Ces quelques réserves, que me pardonnera le directeur de cette méritante collection, n'enlèvent rien à l'intérêt de ce recueil où l'on peut puiser de précieux enseignements.

II. L'ouvrage du P. Louis de Lavareille est marqué au coin de l'expérience personnelle. Un praticien s'y recueille et nous livre sans apprêt littéraire et sous une forme un peu fruste tous les éléments d'une initiation positive à la vie d'oraison. Le sous-titre : *notre éducation surnaturelle par l'oraison* témoigne de la valeur qu'on attribue à ce moyen traditionnel de sanctification et l'on découvre dans ces pages les lumières d'une psychologie très avertie. On y entend surtout les grands maîtres à travers lesquels l'expérience de bien des générations d'ascètes nous parvient. L'ouvrage comporte deux parties, en effet : la première est un traité qui s'efforce de ne rien laisser d'essentiel dans l'ombre et n'exclut pas les formes les plus élévées de l'oraison que l'auteur continue à qualifier d' « extraordinaires », selon l'usage un peu périmé des maîtres qui ont écrit au début du siècle. La seconde partie nous propose de nombreux textes à méditer, tous empruntés aux auteurs les plus recommandables. Cet ouvrage rendra service surtout aux directeurs.

III. Les éditions « Vita e Pensiero » de Milan publient le recueil des conférences qui ont eu lieu à Rome dans l'aula magna de l'Université Grégorienne au cours de la seconde « Semaine de Spiritualité », organisées avec le concours de théologiens éminents de la Ville Eternelle. Le thème en était la prière : sa nécessité, sa nature, ses formes, sa valeur sociale.

En présentant ces remarquables conférences, les PP. Gemelli et Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine remarquent que l'intérêt porté aux problèmes qui concernent la prière s'est considérablement généralisé dans les milieux catholiques. Les laïcs d'aujourd'hui ne pratiquent pas seulement l'oraison qui semblait jusqu'ici réservée à la vie du cloître, ils sont curieux de connaître la doctrine spirituelle. Les progrès d'ailleurs, que celle-ci a faits dans les dernières décades tendent à rapprocher les diverses écoles théologiques : c'est ce qui rend possible une rencontre comme celle dont on nous communique les résultats et à laquelle ont participé des représentants des diverses écoles.

Le Révérendissime Père, aujourd'hui Mgr Gillet, traitant de la nécessité de la Prière, rappelle qu'elle se présente sous deux formes également indispensables, quoiqu'à des titres divers ; la prière utilitaire, c'est-à-dire la prière de demande et la prière désintéressée qui comprend les diverses modalités de l'oraison. Dans une savante dissertation, Mgr Mariano Campo étudie la nature de l'oraison, tandis

que M. Luigi Paladini nous invite à prier avec l'Eglise par la prière vocale et liturgique dont il explique le sens et la richesse.

Au R. P. Ledrus, SJ., a été confié le soin de faire valoir les droits de l'oraison mentale méditative. Sa conférence nous procure une analyse extrêmement nuancée de la réflexion religieuse : elle n'est oraison qu'animée par l'esprit de foi qui nous met aux écoutes de Dieu, car il nous parle plus que nous ne lui parlons. Les rapports de la méditation avec la contemplation et avec l'action suggèrent la question de l'appel universel des âmes à la contemplation. Le conférencier dissocie résolument cet appel, de la vocation à la perfection : celle-ci s'adresse à tous, tandis que les grâces contemplatives dépendent de la libre disposition de Dieu. Cette conclusion doit être complétée par celle du R. P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine qui décrit les divers degrés de la contemplation en disciple très averti de sainte Thérèse et de S. Jean de la Croix. Il s'appesantit ensuite sur ce qu'il appelle « le problème de la contemplation » et apporte à la thèse soutenue par le P. Ledrus les précisions et les nuances qui s'inspirent de la pure doctrine thérésienne. Toute âme baptisée peut atteindre avec le secours d'une grâce ordinaire à la forme inchoative de la contemplation qui est mixte, puisque la grâce ne supplée pas à un certain effort de recueillement. Les degrés supérieurs de l'union supposent, selon sainte Thérèse, une intervention spéciale et entièrement gratuite de Dieu, On retrouve dans ces pages la maîtrise et la mesure qui caractérisent la pensée de ce représentant si qualifié de l'Ecole Carmélitaine. Deux autres travaux, l'un du P. Antonelli, OFM., sur la présence de Dieu, l'autre de D. G. Luzi, salésien, sur la valeur sociale de la prière, achèvent cet ensemble d'une si haute tenue scientifique.

Michel Olphe-Galliard, S. J.

I. Romano Guardini. — *Le Seigneur. Méditations sur la personne et la vie de Jésus-Christ*, traduit par le R. P. Lorson, SJ. — Paris, Alsatia, 1945, 2 vol. 350 et 288 p.

II. Jules Lebreton, SJ. — *Lumen Christi. La doctrine spirituelle du Nouveau Testament*. — Paris, Beauchesne, 1947, 383 pages (collection Verbum Salutis).

I. En traduisant l'ouvrage de Romano Guardini, intitulé en allemand *Der Herr*, le R. P. Lorson a mis à la portée des lecteurs de langue française un très grand livre. Nombreuses assurément sont chez nous les publications récentes qui se sont attachées à nous faire comprendre et goûter le message du Christ. On ne trouvera dans

aucune, croyons-nous, ce que nous apportent ces méditations qui sont d'un des plus profonds penseurs catholiques de notre temps. Il n'est ici question ni de psychologie ni d'histoire à proprement parler. L'auteur nous avertit des insuffisances d'un point de vue qui ravalerait le Seigneur au rang de notre humanité besogneuse. Il a voulu nous faire sentir bien davantage ce qu'a d'unique dans sa personne et dans son message l'Homme-Dieu. C'est sa transcendance qui est au cœur de ce que nous en apprend la Révélation dont ces entretiens familiers déroulent les étapes.

On ne cherchera donc pas dans ces deux importants volumes un commentaire suivi des Evangiles, encore qu'un grand nombre de textes, dont la table a été dressée in fine, soient expliqués et comparés. On les lira plutôt comme on s'approcherait d'un foyer pour se laisser imprégner de lumière et de chaleur, car la Parole de Dieu y est merveilleusement transparente à l'Esprit. Aussi le décor visible où s'est déroulée l'existence terrestre du Sauveur y est-il volontairement estompé afin de découvrir en un plus saisissant relief les ressorts spirituels qui meuvent le drame de la Rédemption.

Le premier de ces ressorts, celui qui nous donne la clé de l'événement sans précédent dont nous sommes les témoins en même temps que les bénéficiaires, est donc la transcendance divine qui nous met en face de la rencontre insoupçonnée de l'éternité et du temps, de la vie et de la mort, de l'esprit et de la chair. On comprend sans peine que le déroulement des mystères auquels nul d'entre nous n'est étranger s'accompagne de singulières répercussions sur notre destinée, l'intelligence que nous devons en avoir et les obligations qui en découlent. D'admirables pages nous font toucher du doigt combien le mystère de notre renaissance baptismale renouvelle notre être en l'intériorisant par une contre-partie nécessaire de la trancendance divine qui se communique à nous (cf. I, p. 163 sq. et II, p. 169): Le rôle du Christ et de son intimité vitale dans l'âme régénérée y est analysé avec une profondeur et une onction qui donnent un charme austère et puissant à la pensée. Les cheminements nécessaires de la foi et de l'amour y sont étudiés dans leurs nuances les plus suggestives. Les aspects proprement chrétiens de la perfection, des conseils évangéliques, de la souffrance, y sont présentés sous des jours particulièrement éclatants. On trouvera dans la table analytique qui termine opportunément le second volume l'indication des passages qui se rapportent à toutes ces questions dont on connaît l'importance pour l'édification d'une vraie vie spirituelle. Nous ne saurions trop en recommander la lecture.

II. L'ouvrage que le R. P. Lebreton vient de confier à la collection *Verbum Salutis* complète l'œuvre historique de l'éminent théo-

logien par une étude qui cherche à atteindre dans ses sources les plus profondes le dynamisme surnaturel de la Rédemption. On retrouvera ici les qualités qui font des autres ouvrages du même auteur une nourriture substantielle pour l'âme en même temps qu'un exposé rigoureusement scientifique des problèmes que soulèvent la personne du Christ et son message.

Le présent volume, cependant, offre pour nous un intérêt tout particulier. C'est très expressément la doctrine spirituelle du Nouveau Testament qu'il nous expose. Quelques passages publiés antérieurement avaient excité notre impatience de posséder enfin cette synthèse d'une information si précise, d'une onction si personnelle. Je ne pense pas que le lecteur qui aura lu *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur* ou *La vie chrétienne au premier siècle* (chez Grasset) se sente déçu par les nouveaux aspects de l'évangile qui nous sont montrés avec une intention plus explicite de nous faire goûter les mystères du Christ non plus seulement dans leur teneur littérale, mais dans le contexte de l'expérience chrétienne intégrale.

Le plan adopté est à peu près celui des *Exercices Spirituels* de S. Ignace : Dieu notre Créateur et notre Père, les hommes esclaves du péché, l'avènement du Règne de Dieu ; puis les enseignements du Sauveur d'où émergent les lignes essentielles de notre théologie spirituelle : doctrine de la perfection, du renoncement, du dévouement apostolique, de l'union à Dieu, au Christ. Ces grands thèmes classiqnes pourraient paraître bien ressassés, si nous ne les trouvions orchestrés par le R. P. Lebreton dans la symphonie de la tradition qu'il a interrogée largement et si profondément interprétée. Les témoins qu'il aime à citer sont ceux qui n'ont pas transigé avec le message divin : S. Jean de la Croix, S. François Xavier et parmi les protestants un Kirkegaard ; mieux que beaucoup d'autres, ils nous font sentir la vigueur de la sève révolutionnaire nourrie par ce message dans ses paradoxes et ses exigences les plus strictes.

Il serait vain de détailler davantage le contenu d'un ouvrage dont la valeur ne s'apprécie pleinement qu'au charme intime d'une lecture féconde en fruits de réflexion.

Michel Olphe-Galliard, S. J.

M. J. Rouët de Journel, S.J. — *Textes ascétiques des Pères de l'Eglise*, in-8°, XVI-584 pages. — Herder, Fribourg.

Sous le titre *Textes ascétiques des Pères de l'Eglise*, le R. P, Rouët de Journel, publie, chez Herder, à Fribourg-en-Brisgau, une traduction française de l'*Enchridium asceticum* qu'il avait fait pa-

raître à la même librairie et qui a eu déjà plusieurs éditions. Elle permettra à bien des lecteurs, peu familiarisés avec les langues grecque et latine, de prendre contact avec la spiritualité patristique. C'est donc une très heureuse initiative et il faut souhaiter à l'ouvrage français une large diffusion. La traduction sera en dépôt à la librairie Lethielleux, 10, rue Cassette, Paris, VIe.

Voici quelques remarques. Pourquoi continuer à mettre sous le nom de Nil, le *Traité de la prière* dont le P. Hausherr a démontré ici même l'appartenance à Evagre le Pontique (RAM, 1934)? Il serait bon aussi de signaler comme d'authenticité douteuse les *Centuries théologiques* attribuées à saint Maxime (cf. Et. Disdier, *Une œuvre douteuse de saint Maxime le Confesseur : les cinq centuries théologiques* dans *Echos d'Orient*, t. 30 (1931), p. 160 et suiv.) et le *Discours sur les saintes images*, attribué à S. Jean Damascène (n° 1402, PG 95, 313. Cf. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. 5, Fribourg, 1932, p. 56). C'est par mégarde sans doute que le titre de *saint* est donné au nestorien Isaac de Ninive; si l'antiquité l'en a gratifié, c'est parce qu'elle ignorait sa vraie position dogmatique (cf. I. Hausherr, RAM, 1947, p. 12-24).

Marcel Viller, S. J.

Dom J. Leclercq et J.-B. Bonnes. — *Un maître de la vie spirituelle au XIe siéle, Jean de Fécamp* (Etudes de théologie et d'histoire de la spiritualité, IX). — Paris, Vrin, 1946, 8°, 236 p.

Cst ouvrage est dédié *A la mémoire de dom André Wilmart.* Hommage pieux et juste car nul n'a plus fait que cet infatigable travailleur pour remettre en lumière la physionomie de Jean de Fécamp ou Jeannelin et lui rendra la place qu'il doit occuper dans la littérature spirituelle du Moyen-Age. Le livre que nous présentons à nos lecteurs continue cette œuvre en la reprenant pour ainsi dire au point même où l'avait laissée notre regretté collaborateur dans un article que la revue a publié en 1937 intitule *Deux préfaces spirituelles de Jean de Fécamp* (t. 18, pp. 3-445), article indispensable à relire encore aujourd'hui, car les nouveaux auteurs y renvoient expressémsnt et passent rapidement sur ce qui s'y trouve traité.

Leur ouvrage comprend deux parties en guise d'introduction, si l'on peut dire, aux textes qui forment plus de la moitié du volume. La première (p. 13-50) se divise naturellement en deux sections : l'homme, l'œuvre. Sur la biographie même de Jean, les auteurs n'ont rien pu ajouter de nouveau à ce que dit déjà dom Wilmart, si peu nombreux sont les événements extérieurs dont sa vie pourtant

fort longue, a gardé la trace. Cependant un détail nouveau mériterait d'être appuyé par une réference. Wilmart présentait Jean comme un compatriote et un disciple de son maître Guillaume de Volpiano; nos auteurs en font un neveu de ce célèbre réformateur de la vie mystique. Cela mérite d'autant plus d'être prouvé qu'à première vue la chose semble peu probable Jean étant originaire du territoire de Ravenne et Guillaume des environs d'Ivrée où il érigea sur sa propriété héréditaire l'abbaye de Fruituaria. Quoi qu'il en soit c'est surtout sur l'attitude de Jean dans la crise du cénobitisme de son temps et son désir de la vie érémitique qu'insistent ces premières pages, un peu longuement peut-être. Le second chapitre sur l'écrivain prend comme point de départ les conclusions de dom Wilmart dans l'article cité ci-dessus (p. 43-44), en partie pour les homologuer, en partie pour les contredire ou les compléter, à l'aide soit de la critique interne, soit des attestations des manuscrits. On rejette en effet les attributions faites par dom Wilmart à Jeannelin des *Meditationes ad Patrem* d'une partie des *Méditations* attribuées à saint Anselme et ne retient comme de lui parmi les *Orationes* du même Anselme que la prière *Summe Sacerdos* attribuée aussi à saint Ambroise et les prières XVI-XIX qui accompagnent la *Libellus precum*. Les auteurs ne disent rien, semble-t-il, sur l'authenticité de la *Complainte sur les fins dernières,* donnée également à Jean de Fécamp par dom Wilmart. En revanche, ils pensent pouvoir lui attribuer, outre une *Lamentatio pro desiderio solitadinis amissae*, publiée par dom Leclercq en 1942 et qu'il reproduit ici, une lettre *Tuae quidem* à un abbé inconnu (p. 198), deux poèmes dans le style des écrits de Jean qui se trouvent dans des manuscrits provenant de Fécamp, écrits au XIe siècle : le *Lusus paenitentiae* et le *Pater mi.* Je regrette que cette partie du chapitre II sur l'écrivain ne présente pas un tableau plus net de toutes les œuvres attribuées à Jean avec l'indication précise des publications déjà faites, de manière à pouvoir dégager plus facilement l'idée de ce que comprend à l'heure actuelle le corpus de ces écrits, liste d'autant plus nécessaire que l'on a affaire à des disiecta membra. Le mieux aurait été évidemment que la seconde partie du volume donnât elle-même tous ces textes d'une façon critique, mais à défaut de cette édition, un tableau précis comme celui qui termine l'article de dom Wilmart aurait été le bienvenu. Pour compléter ce qui concerne ce sujet, j'indiquerai que, outre les pièces signalées plus haut, le recueil de nos auteurs comprend l'édition de la *Confessio theologica* et de trois lettres, les deux premières, objet de l'article de dom Wilmart, à une moniale inconnue et à l'impératrice Agnès, la troisième à des moines insoumis; les éditeurs ont spécialement pris soin de signaler les sources scripturaires ou autres, si abondamment représentées

dans ces écrits. D'abondants détails sont donnés dans le reste du chapitre II sur les livrets de prière de Jeannelin et ses lettres. Une analyse menue de la *Confessio theologica*, du *Libellus de scripturis*, inséré dans les *Pseudo-méditations de saint Augustin*, et de la *Confessio fidei* (publiée à tort dans les œuvres d'Alcuin) et montre les rapports étroits qu'il y a entre ces ouvrages où Jean reprend les mêmes thèmes en en modifiant plus ou moins la présentation d'après les besoins de son âme ou les circonstances religieuses, comme l'expression des doctrines de Berenger sur l'Eucharistie, qui l'amènent à insister davantage sur des points d'abord laissés dans l'ombre.

On est ainsi préparé à aborder avec fruit la seconde partie intitulée « La spiritualité de Jean de Fécamp ». Par l'expression elle se rattache au genre des *Confessions*, c'est-à-dire à l'invocation à cette disposition d'âme qui pousse à parler à Dieu en exaltant ses attributs et ses bienfaits, comme Augustin et à lui exprimer le désir de jouir de lui dans la vision de l'au-delà. Après avoir montré à quel point cette forme de pensée dépend de l'Ecriture, de S. Augustin et de S. Grégoire entre autres, l'ouvrage, avec beaucoup de finesse, s'attache à signaler une certaine différence entre les deux *Confessions*, le fond restant le même, par la part faite à l'intelligence et à l'amour, celle-ci demeurant d'ailleurs toujours prédominante. Jean laisse à son contemporain et son compatriote plus jeune, saint Anselme, le souci de raisonner sa foi ; pour lui, il y puise seulement l'aliment d'un amour très vif de Dieu, d'une prière incessante et d'un désir toujours plus ardent de la vision dernière source de toute joie. On lira à ce sujet des pages fort intéressantes et nuancées qui mettent bien en relief cette physionomie spéciale de l'œuvre de Jeannelin. Il faut y ajouter la place capitale qu'occupe dans cette conception de la vie spirituelle la pensée du Christ et de la rédemption, qui nous libère du péché. Ces deux aspects de la vie chrétienne : misère de l'homme soumis au péché, joie de l'affranchissement par le Christ se retrouveront comme à chaque page de ces œuvres qui assureront à leur auteur, dans le développement de la spiritualité au Moyen-Age, une place de choix. Achevant ainsi l'œuvre si bien mise en train par dom Wilmart, dom Leclercq et son collaborateur méritent toute notre reconnaissance.

Ferdinand Cavallera, S. J.

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège

Parmi les actes récents du Saint-Siège intéressant la perfection chrétienne, l'un des plus importants, pour l'avenir plus encore peut-être que pour le présent, est incontestablement la Constitution Apostolique *Provida mater Ecclesia* « au sujet des états canoniques et des Instituts séculiers de perfection chrétienne », Ce document comprend deux parties : 1) un rappel historique de la sollicitude constante de l'Eglise à l'endroit de la vie religieuse et de ses diverses formes au cours des temps qui sont comme l'introduction à un exposé de l'origine et de l'état canonique actuel des Instituts séculiers ; 2) une loi particnlière concernant ces Instituts établissant le régime canonique auquel désormais ils seront soumis. L'exposé historique ayant une valeur très actuelle pour la vie religieuse en général, nous donnons intégralement cette partie du document en utilisant la traduction, avec les titres ajoutés par elle, publiée par la *Nouvelle Revue Théologique* dans son numéro d'avril 1947, p. 417 et suivantes.

Zèle constant de l'Eglise envers la vie religieuse (1)

L'Eglise Mère attentive, regardant comme ses enfants de prédilection (2) ceux qui dévouent leur vie entière au Christ leur Seigneur et le suivent par la voie libre et austère des conseils, a toujours mis tout son zèle et sa maternelle affection à les rendre dignes de cette surnaturelle intention et d'une vocation si angélique (3), ainsi qu'à

(1) Nous traduisons le texte latin publié par l'*Osservatore Romano* du 14 mars 1947. Les sous-titres sont de nous. Les notes (2) et suivantes sont celles de la Constitution Apostolique.

(2) Pius XI, *Nuncium radiophonicum*, 12 febr. 1931 (ad religiosos). Cfr *A.A.S.*, XXIII, 1931, p. 67.

(3) Cfr Tertullianus, *Ad uxorem*, lib. I, c. IV (PL, I, 1281) ; Ambrosius, *De virginibus*, I, 3, 11 (PL, XVI, 202) ; Eucherius Lugdun., *Exhortatio ad Monachos*, I (PL, L, 865) ; Bernardus, *Epistola CDXLIX* (PL, CLXXXII, 641), id., *Apologia ad Guillelmum*, c. X (PL, CLXXXII, 912).

ordonner sagement leur manière de vivre. C'est ce que démontrent abondamment, depuis les origines jusqu'à nos jours, les textes mémorables des Pontifes, des Conciles et des Pères, ainsi que le cours entier de l'histoire ecclésiastique et tout l'ensemble de la discipline canonique.

L'effort doctrinal et apostolique de l'Eglise pour diriger et aider la pratique des conseils date des tout premiers temps

Et en effet, dès le berceau du Christianisme, le magistère lui-même de l'Eglise s'est employé à illustrer les appels à la perfection, exprimés dans la doctrine et les exemples du Christ (4) et des Apôtres (5) et a enseigné avec sûreté la manière dont se devait conduire et régler la vie vouée à la perfection. D'autre part, par son action et son ministère, elle a intensément favorisé et propagé le don plénier et la consécration au Christ. C'est ainsi que, dès les premiers temps, les communautés chrétiennes offraient spontanément aux conseils évangéliques une bonne terre toute prête à recevoir la semence et assurée des meilleurs fruits (6), et peu après, comme il est facile de le démontrer par les Pères Apostoliques et par les écrivains ecclésiastiques les plus anciens (7), la profession publique de la vie parfaite se développa tellement dans les diverses Eglises, que ceux qui la pratiquaient commencèrent dès lors à apparaître, dans le sein de la société ecclésiastique, comme un ordre, une classe sociale reconnue sous les divers noms d'ascètes, de continents, de vierges, etc,, et objet d'éloges et de vénération (8).

(4) *Mt.*, XVI, 24 ; XIX, 10-12, 16-21 ; *Mc.*, X, 17-21 23-30 ; *Lc.*, XVIII, 18-22, 24-29 ; XX, 34-36.

(5) *I Cor.*, VII, 25-35, 37-38, 40 ; *Mt.*, XIX, 27 ; *Mc.*, X, 28 ; *Lc.*, XVIII, 28 ; *Act.*, XXI, 8-9 ; *Apoc.*, XIV, 4-5.

(6) *Lc.*, VIII, 15 ; *Act.*, IV, 32, 34-35 ; *I Cor.*, VII, 25-35, 37-38, 40 ; Eusebius, *Historia ecclesiastica*, III, 39 (PG, XX, 297).

(7) Ignatius, *Ad Polcarp.*. V (PG, V, 724) ; Polycarpus, *Ad Philippen.*, V, 3 (PG, V, 1009) ; Iustinus Philosophus, *Apologia I pro christianis* (PG, VI, 349) ; Clemens Alexandrinus, *Stromata* (PG, VIII, 224) ; Hippolytus *In Proverb.* (PG, X, 628) ; id., *De Virgine Corinthiaca* (PG, X, 871-874) ; Origenes, *In Num. hom.*, II, 1 (PG, XII, 590) ; Methodius, *Convivum decem virginum* (PG, XVIII, 27-220) ; Tertullianus, *Ad axorem*, lib. I, c. VII-VIII (PL, I, 1286-1287) ; id., *De resurrectione carnis*, c. VIII (PL, 11, 806) ; Cyprianus, *Epistola XXXVI* (PL, IV, 327) ; id., *Epist.* LXII, 11 (PL, IV, 366 ; id., *Testimon. adv. iudaeos*, lib. III, c. LXXIV (PL, IV, 771) ; Ambrosius, *De viduis*, II, 9 et sqq. (PL, XVI, 250-251) ; Cassianus, *De tribus generibus monachorum*, V (PL, XLIX, 1094) ; Athenagoras, *Legatio pro christianis* (PG, VI, 965).

(8) *Act.*, XXI, 8-10 ; cfr Ignatius Antioch., *Ad Smyrn.*, XIII (PG, V, 717) ; id.. *Ad Polyc.*, V (PG, V, 723) ; Tertullianns, *De virginibus velandis*

Dans la suite des siècles, la discipline canonique développa et encouragea la profession publique des conseils, soit individuelle, soit surtout sous sa forme « pleinement achevée » et « plus pleinement publique » de la communauté érigée par l'Eglise elle-même

Au cours des siècles, l'Eglise, fidèle au Christ son Epoux et toujours semblable à elle-même, développa graduellement, sous la conduite du Saint-Esprit, d'un pas sûr et ininterrompu, la discipline de l'état de perfection, jusqu'à la promulgation du Code actuel de Droit canonique. Penchée maternellement sur ceux de ses enfants qui d'un cœur généreux professaient extérieurement et en public, bien que sous des formes diverses, la vie parfaite, elle ne cessa jamais d'encourager de toute manière une résolution si sainte, et cela dans une double direction. D'abord la profession individuelle de perfection, toujours cependant émise à la face de l'Eglise et d'une manière publique — telle cette antique et vénérable bénédiction et consécration des Vierges (9), qui s'accomplissait selon les rites liturgiques — fut par l'Eglise elle-même non seulement reçue et reconnue, mais munie de règles sages, fermement défendue et pourvue même de nombreux effets canoniques. Pourtant les faveurs de l'Eglise se tournèrent surtout, et à bon droit, vers cette profession pleinement achevée et plus strictement publique de vie parfaite, réalisée dans les premiers temps qui suivirent la paix constantinienne et émise au sein d'associations et de communautés érigées avec la permission ou l'approbation ou sur l'ordre de l'Eglise elle-même.

La vie religieuse canonique est si intimement unie à l'histoire de la sainteté et de l'apostolat catholique, qu'une législation toujours plus achevée en a fait d'abord une des pierres angulaires du Droit des Personnes

Personne n'ignore l'intime compénétration qui associe l'histoire de la sainteté dans l'Eglise et de l'apostolat catholique avec celle de la vie religieuse canonique telle que, sous l'impulsion vivifiante de la grâce du Saint-Esprit, elle ne cessa de croître et de s'affermir, étonnamment variée au sein d'une unité toujours plus profonde et plus

(PL, II, 935 sqq.) ; id., *De exhortatione castitatis*, c. VII (PL, II, 922) ; Cyprianus, *De habitu virginum*, II (PL, IV, 443) ; Hieronymus, *Epistola LVIII*, 4-6 (PL, XXII, 582-583) ; Augustinus, *Sermo CCXIV* (PL, XXXVIII, 1070) ; id., *Contra Faustum Manichaeum*, lib. V, c. IX (PL, XLII, 226).

(9) Cfr Optatus, *De schismate donatistarum*, lib. VI (PL, XI, 1071 sqq.) ; Pontificale Romanum, II : *De benedictione et consecratione Virginum*.

efficace. Il n'est pas surprenant que l'Eglise ait suivi fidèlement, aussi sur le terrain des lois, ce mouvement que la sage Providence divine indiquait si nettement et qu'elle ait entouré de vigilance et délibérément ordonné l'état canonique de perfection, au point d'élever sur lui, comme sur un de ses fondements angulaires, l'édifice de la législation ecclésiastique. De là vient que tout d'abord l'état public de perfection fut compté parmi les trois principaux états ecclésiastiques et que l'Eglise ne prit pas d'autre base que cet état lui-même, pour définir le second ordre ou degré canonique de personnes (can. 107). Chose en effet digne de grande attention : tandis que les deux autres ordres canoniques de personnes, savoir clercs et laïques, se fondent de par le droit divin (auquel s'ajoute l'institution ecclésiastique, cc. 107, 108 § 3) sur l'Eglise en tant que Société hiérarchiquement constituée et ordonnée, la classe des religieux, placée entre clercs et laïques et qui peut être commune tant aux clercs qu'aux laïques (c. 107), dérive de l'étroite et particulière relation de cet état à la fin de l'Eglise, savoir à la sanctification et aux moyens efficaces et adéquats de la poursuivre.

... ensuite une institution rigoureusement précisée sous le nom de « Religion » ...et « comme le diocèse » pour les religieux clercs

Mais l'Eglise n'en resta pas là. Pour que cette profession publique et solennelle de la sainteté ne risquât pas d'être vouée à l'échec, l'Eglise, avec une rigueur toujours croissante, ne voulut reconnaître cet état canonique de perfection que dans des sociétés fondées et réglées par elle, savoir dans des « Religions » (c. 488, 1°) dont,après mûr examen, elle avait fixé par son magistère la forme et l'ordonnance générale, dont ensuite dans chaque cas elle avait vérifié de près l'Institut et les règles, non seulement au regard de la doctrine et dans l'abstrait, mais encore à la lumière de son expérience et dans la pratique. Toutes ces dispositions ont été définies dans le Code d'une manière si rigoureuse et si précise, que, dans aucun cas, pas même par exception, l'état canonique de perfection ne serait reconnu, si la profession n'en était pas émise dans une Religion approuvée par l'Eglise. Enfin la discipline canonique de l'état de perfection, en tant qu'état public, a été de telle sorte ordonnée très sagement par l'Eglise, que dans les Religions cléricales, pour tout ce qui regarde la vie cléricale des religieux, c'est la religion elle-même qui remplirait le rôle de diocèse et que pour eux l'incardination à un diocèse serait remplacée par le rattachement à la Religion (cc. 111, § 1; 115 ; 585).

Admission des Congrégations de vœux simples parmi les Religions Statut des Sociétés imitant la vie religieuse

Après que le Code de Pie X et de Benoît XV, dans la secoonde partie du Livre II consacrée aux religieux, eut confirmé de multiples façons, par sa législation des Religieux, soigneusement recueillie, revue et corrigée, l'état canonique de perfection, de nouveau sous son aspect public, et qu'achevant avec sagesse l'œuvre commencée par Léon XIII d'heureuse mémoire dans son immortelle Constitution « Conditae a Christo » (10), il eut admis les Congrégations de vœux simples parmi les Religions proprement dites, rien désormais ne paraissait plus à ajouter à la discipline de l'état canonique de perfection. Pourtant l'Eglise, si large d'esprit et de cœur, jugea bon, en un geste vraiment maternel, d'ajouter à la législation des religieux un Titre succinct, qui lui fût comme un complément très opportun. Dans ce Titre (Tit. XVII, Livre II), l'Eglise voulut assimiler assez pleinement à l'état canonique de perfection d'autres Sociétés très méritantes envers elle même et fréquemment aussi envers la société civile, sociétés dépourvues, il est vrai, de plusieurs propriétés juridiques nécessaires pour constituer l'état canonique complet de perfection, tels les vœux publics (cc. 488, 1° et 7°; 487), mais qui cependant, à cause de leurs autres qualités, considérées comme appartenant à la substance de la vie de perfection, ont avec les vraies Religions des liens d'une étroite similitude et comme de parenté.

Apparition des Instituts de vie parfaite sans vœux publics et sans vie de communauté

Par toute cette législation, sage, prudente et marquée d'un grand amour, il avait été pourvu largement au bien de cette multitude d'âmes, qui, hors du siècle, désiraient embrasser un état canonique strictement dit, uniquement et entièrement consacré à l'acquisition de la perfection. Mais le Seigneur très bon, qui a invité si souvent tous les fidèles, sans acception de personnes (11), à l'exercice de la perfection (12), a voulu dans un dessein admirable de sa divine Providence, que, même dans le siècle si corrompu, prospèrent surtout de nos jours, de nombreux groupes d'âmes choisies, qui, non contentes de brûler du zèle de leur perfection individuelle, ont pu découvrir, tout en restant dans le monde pour obéir à un appel particulier de Dieu, de nouvelles et très heureuses formes d'asso-

(10) Const. « Conditae a Christo Ecclesiae », 8 dec. 1900: cfr Leonis XIII, *Acta*, vol. XX, p. 317-327.

(11) 2 *Par.*, XIX, 7; *Rom.*, II, 11; *Eph.*, VI, 9; *Col.*, III, 25.

(12) *Mt.*, V, 48; XIX, 12; *Col.*, IV, 12; *Jac.*, I, 4.

ciations, spécialement adaptées aux nécessités actuelles et qui leur permettent de mener une vie très propre à l'acquisition de la perfection chrétienne.

Sollicitude du Saint-Siège pour ces Instituts. De quels Instituts s'agit-il ?

Tout en recommandant instamment à la prudence et au zèle des Directeurs spirituels les nobles efforts de perfection accomplis par les fidèles en particulier au for interne, nous dirigeons en ce moment notre sollicitude vers ces associations qui s'efforcent, à la face de l'Eglise et au for externe, selon l'expression juridique, de conduire leurs membres à une à une vie de solide perfection. Il n'est cependant pas question ici de tous les groupements qui recherchent sincèrement la perfection chrétienne dans le siècle, mais seulement de ceux qui, dans leur constitution interne, dans l'ordonnance hiérarchique de leur gouvernement, dans le don plénier libre de tout autre lien qu'ils exigent de leurs membres proprement dits, dans la profession des conseils évangéliques, dans leur manière enfin d'exercer les ministères et l'apostolat, se rapprochent davantage de ce qui constitue la substance des états canoniques de perfection et spécialement des Sociétés sans vœux publics (Tit. XVII), bien qu'elles adoptent d'autres formes de vie extérieure que celle de la communauté religieuse.

Confiance motivée et manifeste de l'Eglise dans ces « Instituts séculiers »

Ces associations. qui désormais s'appelleront « Instituts séculiers », apparurent dans la première moitié du siècle dernier, non sans une spéciale inspiration de la Providence divine, avec le but « de pratiquer fidèlement dans le siècle les conseils évangéliques et de s'acquitter avec une plus grande liberté des offices de charité, que le malheur des temps défend ou rend difficiles aux familles religieuses » (13). Or les plus anciens de ces Instituts ont donné des preuves de leur valeur. Ils ont démontré concrètement, de manière plus que suffisante, que grâce au choix exigeant et prudent de leurs membres, par la formation attentive et suffisamment longue qu'ils leur donnent, par une règle de vie bien adaptée, ferme et souple à la fois, peut être obtenue avec certitude, même dans le siècle, grâce à un appel spécial de Dieu et avec son aide, une consécration de soi au Seigneur assez stricte, assez efficace et pas seulement intérieure, mais externe et presque religieuse. Ils ont démontré que l'on peut

(13) S. C. Episcoporum et Regularium dec. « Ecclesia Catholica », d. 11 augusti 1889 ; cfr *A.S.S.*, XXIII, 634.

ainsi former un instrument très utile de pénétration et d'apostolat. Aussi pour toutes ces multiples raisons, « ces Sociétés de fidèles ont été plus d'une fois louées par le Saint-Siège, tout autant que de vraies Congrégations religieuses » (14).

Aide efficace qu'ils peuvent apporter à l'Eglise ; dangers que, par contre, ils peuvent courir

Les heureux accroissements de ces Instituts montrèrent, de jour en jour avec plus d'évidence, l'aide multiple et efficace qu'ils pouvaient apporter à l'Eglise et aux âmes. Mener en tout temps et en tout lieu une réelle vie de perfection, embrasser cette vie dans des cas où la vie religieuse canonique serait impossible ou peu adaptée, rechristianiser intensément les familles, les professions, la société civile par le contact immédiat et quotidien d'une vie parfaitement et entièrement consacrée à sa sanctification, exercer l'apostolat de multiples manières et remplir des fonctions que le lieu, le temps ou les circonstances interdisent ou rendent impraticables aux prêtres et aux religieux, autant de précieux services dont on peut facilement charger ces Instituts. Par ailleurs l'expérience a démontré les difficultés et les dangers que comporte parfois et même facilement, cette vie de perfection ainsi menée librement sans le secours extérieur de l'habit religieux et de la vie en commun, sans la vigilance des Ordinaires, desquels en fait elle pouvait aisément rester ignorée, et des supérieurs souvent éloignés.

La nature juridique de ces Instituts, qui ne sont pas des Religions, éclairée déjà en plusieurs points par Léon XIII, n'a pas encore été fixée

La question s'est posée aussi de la nature juridique de tels Instituts et de la pensée du Saint-Siège en les approuvant. Aussi avons-nous jugé opportun de faire mention de ce Décret « Ecclesia Catholica » publié par la S. Congrégation des Evêques et des Réguliers et qui fut confirmé le 11 août 1889 par notre prédécesseur d'immortelle mémoire, Léon XIII (15). Dans ce Décret il n'était pas défendu d'accorder louange et approbation à ces Instituts, mais il était spécifié que, quand la S. Congrégation le faisait, elle voulait les louer et les approuver « non pas certes comme des Religions de vœux solennels ou comme de vraies Congrégations de vœux simples, mais seulement comme de pieuses associations dans lesquelles, outre l'absence d'autres qualités requises par la discipline actuelle concernant les religieux, on n'émet pas de profession religieuse proprement

(14) S. C. Episcoporum et Regularium dec. « Ecclesia Catholica ».
(15) Cfr *A.S.S.*, XXIII, 634.

dite, et où les vœux, si on en fait, sont censés purement privés, nullement publics, comme sont les vœux reçus par le supérieur légitime au nom de l'Eglise ». De plus ces associations, comme l'ajoutait la S. Congrégation, sont louées et approuvées à cette condition essentielle qu'elles se fassent pleinement et parfaitement connaitre par leurs Ordinaires respectifs et se soumettent entièrement à leur juridiction. Ces préscriptions et ces déclarations de la S. Congrégation des Evêques et des Réguliers contribuèrent utilement à éclaircir la nature de ces Instituts et à en diriger, sans les gêner, l'évolution et les progrès.

Aujourd'hui les Instituts séculiers se sont multipliés dans le silence, sous des formes assez diverses, en pleine autonomie ou en union plus ou moins étroite avec des Religions ou des Sociétés religieuses. A leur sujet, la Conslitution Apostolique « Conditae a Christo », qui ne s'occupait que des Congrégations religieuses, n'a rien décidé Le Code de droit canonique lui aussi s'est délibérément abstenu de parler de ces Instituts, laissant à une législation future le soin de leur donner éventuellement un statut, qui ne lui paraissait pas encore assez mûr.

Raisons qui poussent le Saint Père à donner aux Instituts séculiers, comme il déclare le faire dans cette Constitution, un Statut général de vie parfaite pleinement adapté à leur but et à leur bien. Mandat confié à la S. Congrégation des Religieux

Ayant pesé à plusieurs reprises tout ce que Nous venons de dire, poussé par le devoir de Notre conscience et en raison de Notre amour paternel pour les âmes qui poursuivent si généreusement la sainteté dans le siècle, désireux en même temps de rendre possible un sage et sérieux discernement entre ces Sociétés et voulant que celles-là seulement soient reconnues comme véritables Instituts, qui professent automatiquement et pleinement la vie de perfection ; afin que soient évités les dangers inhérents à l'érection trop multipliée d'Instituts toujours nouveaux — comme en effet il s'en érige souvent sans prudence et à la légère; afin que par ailleurs les Instituts qui méritent d'être approuvés, reçoivent le statut juridique spécial qui répond exactement et pleinement à leur nature, à leurs fins et aux circonstances, Nous avons projeté et décidé de faire pour les Instituts séculiers cela même que Notre précécesseur d'immortelle mémoire Léon XIII a fait avec tant de prudence pour les Congrégations à vœux simples, par la Constitution Apostolique « Conditae a Christo » (16). C'est pourquoi Nous approuvons par les présentes

(16) Cfr Leonis XIII, *Acta*, vol. XX, p. 317-327.

Lettres le Statut général des Instituts séculiers, que la S. Congrégation Suprême du Saint-Office a diligemment examiné pour sa part de compétence et que la S. Congrégation des Religieux a composé et revu avec soin, selon Notre ordre et sous Notre direction. Et Nous édictons, décrétons et établissons toute les dispositions qui suivent en vertu de Notre autorité apostolique.

Quant à leur exécution, Nous députons la S. Congrégation des Religieux, en la munissant de toutes les facultés nécessaires et utiles.

— *Pour le XIVe centenaire de la mort de saint Benoît.* — *L'Osservatore Romano* du 20-21 mars 1947 a publié le texte latin de l'encyclique *Fulgens radiatur* dont la traduction française a paru dans *La Croix* du 1er avril et dans la *Documentation Catholique* du 27 avril. Cet important document magnifie la vie et l'œuvre du saint Patriarche des Moines de l'Occident. Il en retrace tout d'abord l'histoire dans le contexte d'un siècle où s'effondrait une civilisation tandis que naissait la chrétienté. On connaît le rôle primordial joué dans ce monde en pleine transformation par l'Eglise et singulièrement par le monachisme dont S. Benoît adaptait les traditions aux exigences des pays latins.

Après avoir rappelé rapidement le déclin de l'Empire romain, le Saint Père, s'inspirant des *Dialogues* de S. Grégoire le Grand, détache quelques traits essentiels de la vie du saint. Il évoque en particulier le fondateur d'Ordre dont le rayonnement, marqué tout d'abord par de douloureuses tribulations, devait être si étendu et si durable.

Nous retiendrons ici un passage qui met en parfaite lumière les mérites caractéristiques de la règle bénédictine : « Dans cette règle bénédictine (nous citons la traduction de la *Documentation Catholique*), la prudence se joint à la simplicité, l'humilité chrétienne s'associe au courage généreux ; la douceur tempère la sévérité et une saine liberté ennoblit la nécessaire obéissance. En elle, la correction conserve toute sa vigueur, mais l'indulgence et la bonté l'agrémentent de suavité ; les préceptes gardent toute leur fermeté, mais l'obéissance donne repos aux esprits et paix aux âmes ; le silence plaît par sa gravité, mais la conversation s'orne d'une douce grâce ; enfin l'exercice de l'autorité ne manque pas de force, mais la faiblesse ne manque pas de soutien » (cf. Bossuet, *Panégyrique de saint Benoît*).

Suit une description de la communauté monastique où la sollicitude de l'Abbé, l'esprit fraternel allié au travail et à la prière sont représentés comme les éléments essentiels de l'idéal bénédictin. Et le Saint Père conclut par cet émouvant tableau de la charité qui est la source même de cet idéal : « Par ces normes et maximes plus importantes qu'il nous a paru bon de déguster, pour ainsi dire, dans

la Règle bénédictine, il est facile de discerner et d'apprécier non seulement la prudence de cette règle monastique, son opportunité et sa merveilleuse correspondance et accord avec la nature de l'homme, mai aussi son importance et son extrême élévation. Car, dans ce siècle barbare et turbulent, la culture des champs, les arts mécaniques et nobles, l'étude des sciences sacrées et profanes. étaient totalement dépréciées et malheureusement délaissées presque de tous : dans les monastères bénédictins, au contraire, alla sans cesse croissante une foule presque innombrable d'agriculteurs, d'artisans et de savants qui, chacun selon ses talents, parvinrent non seulement à conserver intactes les productions de l'antique sagesse, mais à pacifier de nouveau, à unir et à occuper activement des peuples vieux et jeunes souvent en guerre entre eux ; et ils réussirent à les faire passer de la barbarie renaissante, des haines dévastatrices et des rapines à des habitudes de douceur humaine et chrétienne, à l'endurance dans le travail, à la lumière de la vérité et à la reprise des relations civilisées entre nations, s'inspirant de la sagesse et de la charité.

« Mais ce n'est pas tout ; car dans l'organisation de la vie monastique bénédictine, l'essentiel est que tous, autant les travailleurs manuels qu'intellectuels, aient à cœur et s'efforcent le plus possible d'avoir l'âme continuellement tournée vers le Christ et brûlent de sa très parfaite charité. En effet, les biens de ce monde, même tous rassemblés, ne peuvent rassasier l'âme humaine que Dieu a créée pour l'atteindre lui-même ; mais ils ont bien plutôt reçu de leur Auteur la mission de nous mouvoir et de nous diriger, comme par paliers successifs, jusqu'à sa possession. C'est pourquoi il est, tout d'abord, indispensable que « rien ne soit préféré à l'amour du Christ » (*Reg. S. Benedicti*, c. 4), que rien ne soit estimé de plus haut prix que le Christ » (*ibid.*, c. 5), qu' « absolument rien ne soit préféré au Christ, qui nous conduit à la vie éternelle » (*ibid.*, c. 72).

« A cet ardent amour du divin Rédempteur doit correspondre l'amour des hommes, que nous devons tous embrasser comme des frères, et aider de toute façon. C'est pourquoi, à l'encontre des haines et des rivalités qui dressent et qui opposent les hommes les uns aux autres, des rapines, des meurtres et des innombrables maux et misères, conséquences de cette trouble agitation des peuples et des choses, Benoît prescrit aux siens ces très saintes règles : « Qu'on montre les soins les plus empressés dans l'hospitalité, spécialement à l'égard des pauvres et des pèlerins, car c'est le Christ que l'on accueille principalement en eux » (*ibid.*, c. 53). Que tous les hôtes qui nous arrivent soient accueillis comme le Christ, car c'est lui qui dira un jour : « j'ai été étranger et vous m'avez accueilli » (*ibid.*,

c. 53), Avant tout et par dessus tout, que l'on ait soin des malades, afin de les servir comme le Christ lui-même, car il a dit : « J'étais malade et vous m'avez visité » (*ibid.*, c. 30).

Un paragraphe très dense décrit sous ses aspects variés — civilisateurs et missionnaires — l'influence de l'Ordre bénédictin. Puis le Saint Père dégage de eette évocation historique les leçons d'actualité. Quelques unes concernent la famille même du saint Patriarche. Mais trois sont utiles à tous pour assurer à la société humaine ses « fondements les plus solides et les plus stables » : le respect de Dieu et de ses préceptes, l'amour de Dieu notre Père, la dignité et l'agrément du travail.

Le document s'achève sur la vision des ruines du Mont-Cassin, berceau de l'Ordre bénédictin, détruit pendant la dernière guerre et sur un appel en faveur de sa restauration.

Recrutement sacerdotal.

Le recrutement du clergé diocésain présente une urgence qui ne peut laisser indifférent aucun catholique soucieux des besoins de l'Eglise et alarmé en particulier par la détresse de nos paroisses de France. L'effectif sans cesse décroissant des vocations fait peser une angoisse sur l'avenir du christianisme dans nos régions de plus en plus dévastées spirituellement. On comprend que les chefs de nos diocèses en présence de cette situation tragique mesurent leurs responsabilités. Aussi ne restent-ils pas inactifs. Très récemment l'un d'entre eux, Mgr Alfred Ancel, évêque auxiliaire du cardinal-archevêque de Lyon, a publié un article qui n'a pas manqué d'avoir uu grand retentissement. Ce *Plaidoyer pour le clergé diocésain* a paru d'abord dans le *Recrutement sacerdotal* d'octobre dernier, a été reproduit dans la *Documentation Catholique* du 26 octobre et partiellement dans *Prêtre et Apôtre* sans parler des *Semaines Religieuses* qui l'ont également publié, comme celle de Tarbes. C'est assez dire qu'on a cherché à lui donner la plus large diffusion. Et certes on ne saurait trop attirer l'attention sur un problème dont la solution réclame avant tout un climat favorable.

Après avoir précisé ce qui distingue le clergé diocésain du clergé non diocésain et avoir assimilé au clergé diocésain une forme d'institut religieux qui accepterait d'être soumis à l'évêque comme les Fils de la Charité dans leurs ministères paroissiaux, Mgr Ancel examine quelques-uns des motifs qui détournent les jeunes gens du clergé diocésain. Ils se ramènent plus ou moins, pense-t-il, à la crainte du surmenage et des risques rencontrés dans la vie paroissiale. Puis il passe en revue les divers problèmes que soulève la situation actuelle du clergé diocésain : problème de la sanctification

du prêtre, de l'Action Catholique spécialisée ; problèmes missionnaires et problème de l'organisation diocésaine ; problème des Séminaires. Sous ces différents aspects, c'est toujours une question de nombre et de valeur qui se pose. Impossible de faire face à toutes les tâches qui s'offrent ; impossible de mettre les hommes capables à la tête des œuvres difficiles qni les réclament, si la source du reerutement tarit.

Et cependant — c'est le quatrième point qu'envisage Mgr Ancel — des efforts ont déjà été réalisés soit à la sortie du Séminaire par une meilleure orientation vers les différentes formes de l'apostolat, soit sur le plan spirituel par la création d'associations sacerdotales visant à la sanctification du clergé dont l'isolement est le pire ennemi. Ayant ainsi rappelé ce que l'Eglise attend du clergé diocésain et ce qu'elle apporte aux légitimes aspirations des âmes qui s'y consacrent, Mgr Ancel lance un appel pressant à tous les prêtres — diocésains et réguliers — pour les inciter à redoubler de zêle afin de remédier à l'implacable pénurie des vocations. Il précise quelques points utiles au discernement de celles qui peuvent légitimement, n'étant pas impératives, être orientées vers les Séminaires.

La question soulevée par ce *Plaidoyer* est des plus graves. Nous avons dit qu'elle mérite l'attention de tous, prêtres et fidèles soucieux de l'avenir de l'Eglise de France. On ne saurait trop remercier Mgr Ancel de l'avoir abordée avec l'autorité que lui donne l'esprit du P. Chevrier dont il est l'héritier le plus eu vue aujourd'hui. Nul ne mettra en doute sa sincérité quand il proteste que son *Plaidoyer* ne veut en aucune manière s'élever *contre* le clergé régulier, quand il fait état de la dette de reconnaissance qu'il a personnellement contractée envers les religieux ses maîtres et ses amis. Cependant, nous ne pouvons nous défendre de regretter que certaines de ses lignes n'aient peut-être pas été écrites avec toute la mesure que les graves sujets traités auraient méritée. Elles évoquent en nous, quoi que nous en ayons, le souvenir de certaines prétentions soutenues par de fameux docteurs « séculiers » du moyen-âge contre l'apostolat des religieux. Ces maîtres de l'Université, en ces temps lointains, voulaient simplement reléguer les moines de toutes robes dans leurs monastères afin d'y prier le Seigneur sans se mêler de prêcher ni d'administrer les sacrements. Ils pensaient qu'il y avait incompatibilité entre le renoncement des vœux et le dévouement apostolique. On sait assez ce qu'en a décidé le Saint-Siège. Loin de nous le soupçon que le récent *Plaidoyer* retourne même inconsciemment à des susceptibilités aussi ombrageuses. Son auteur ne ménage certes pas ses souhaits à l'entr'aide fraternelle des deux clergés. Mais le ton général de l'article et certaines revendications en faveur du clergé diocésain

semblent contester aux religieux le droit de se regarder comme normalement et ordinairement mandatés pour des fonctions durables au sein de l'Action Catholique, comme habilités à fournir en vue de l'apostolat missionnaire le ministère itinérant qui semble pourtant peu compatible avec le rôle traditionnel du clergé paroissial.

On affirme, il est vrai, que « seul le clergé diocésain est d'institution divine : seul il appartient à l'essence de l'Eglise ; seul il est assuré de durer jusqu'à la fin des siècles ». Ce sont là des affirmations lourdes de présupposés. Il faudrait sans doute bien des distinctions pour les fonder théologiquement et dissocier le sacerdoce diocésain, en tant qu'il se rattache à l'Evêque, du sacerdoce des Réguliers qui sont assujettis directement au Pape. Ce qui est d'institution divine, c'est le sacerdoce ; c'est la hiérarchie comprenant le Pape et les évêques successeurs des apôtres. Quant au fait que le clergé lié à telle ou telle portion du territoire soit davantage d'institution divine que le clergé dépendant du Pape, c'est ce qu'il ne serait pas facile d'établir.

Mgr Ancel ne nous en voudra pas d'ajouter que si ses amis religieux n'ont pas eu de motifs plus positifs que ceux qu'il relate pour s'engager par le renoncement formel des vœux, on ne voit pas très bien à quel titre ils méritent l'estime dont le *Plaidoyer* leur fait hommage. En 1935, ici-même, le regretté Père de Guibert publiait un article qui a depuis été reproduit en brochure sur ce problème de la vocation. Il concluait, avec le souci d'objectivité qu'il mettait dans toutes ses recherches, à la transcendance de cet appel qui relève essentiellement de la liberté divine. Il s'élevait en conséquence contre toute tentative de comparaison abstraite entre la valeur respective des deux clergés. Ses arguments, appuyés sur la tradition la plus authentique, n'ont rien perdu de leur force.

Il n'en reste pas moins que l'angoisse exprimée par Mgr Ancel exige nos efforts conjugués en faveur du clergé diocésain. Il nous plait de penser que parmi les pionniers de cette campagne urgente les religieux comptent d'actifs représentants. Qu'il nous soit permis de citer le regretté P. Delbrel, fondateur de la revue *Le Recrutement sacerdotal*, qu'il voulait et maintenait avec fermeté également sympathique à l'un et à l'autre clergé, ainsi que le P. Montillet qui continue avec son bulletin *Des Prêtres !* à jeter obstinément et modestement l'appel du Seigneur à la jeunesse d'aujourd'hui.

M. O.-G.

Périodiques sur la vie spirituelle.

Les *Etudes Carmélitaines* reparaissent sous la forme déjà adoptée avant-guerre, mais à un rythme qui ne semble pas encore bien régulier. L'achevé d'imprimer du premier volume (Paris, Desclée De

Brouwer, 275 pages) est du 15 mai 1946; celui de second (380 pages) est du 10 juin 1947. Le premier de ces volumes s'intitule : *Amour et Violence.* Les articles sont signés de noms qui sont bien connus des lecteurs des *Etudes Carmélitaines :* entre autres, Gustave Thibon, le Professeur Jean Lhermitte, Jacques Madaule, le P. Philippe, le P. Garrigou-Lagrange, le P. Lucien, auxquels se sont joints d'autres spécialistes : René Huyghe pour l'art, M. Lanza del Vasto pour la philosophie, le Docteur Georges Parcheminey pour la psychiatrie. Selon la tradition que maintient avec goût le P. Bruno, la préseutation typographique et artistique est parfaite. Le problème posé et envisagé sous divers aspects dans ces pages est celui que suggèrent les événements tragiques dont nons ne sommes pas encore sortis. A quelle profondeur s'inscrivent dans nos consciences et jusque dans nos instincts l'amour qui rapproche et la violence qui sépare? Dans quels rapports ces deux attitudes contradictoires en apparence trouvent-elles leur équilibre dans la transcendance d'un Dicu qui est Dieu d'amour bien plus que Dieu de colère, dans la synthèse d'un amour qui est force en même temps qu'intériorité? Tels sont les problèmes qu'envisagent selon les méthodes propres aux diverses disciplines en cause les collaborateurs de ce volume. Un document d'histoire a été annexé à ces travaux : c'est une étude du R. P. Hippolyte de la Sainte-Famille sur le conflit qui mit aux prises dans les premiers temps de la Réforme du Carmel le P. Nicolas Doria et le P. Jérôme Gratien. Ce conflit avait pour objet les rapports de la vie active et de la vie contemplative. Il s'est déroulé dans une atmosphère d'âpreté qui nous transporte au-delà des Pyrénées, mais n'en est pas moins suggestif.

Le second volume s'intitule : *Ma joie terrestre, où donc es-tu?* Nous ne pouvons suivre ici dans le détail cette série d'investigations qui nous conduisent des sources bibliques à l'expérience de la joie telle qu'elle apparaît au théologien, au psychologue, à l'âme humaine dans les différents domaines de sa condition. Il y a dans ce volume des travaux d'histoire comme celui de M. E. Delaruelle concernant le jugement porté par la tradition chrétienne sur la joie; des témoignages émouvants comme celui de Yves et Marie-Thérèse Sjöberg sur la joie dans la vie conjugale, comme celui de ce Frère Hospitalier du Grand Saint-Bernard qui nous livre l'âpre et sublime poésie d'un dévouement qui se dispense dans le silence des neiges de la montagne, terrible tour à tour et enivrante. On y trouve rapprochée dans un saisissant contraste l'expérience de la solitude hindoue dévoilée par Lizelle Reymond et celle de la solitude chrétienne vécue par Jacqueline Vincent. On y gravit les plus hauts sommets de la pensée, à l'école de S. Jean de la Croix, avec le P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, le P. Aloïs Janssens et Christiane Mathioly. Bien d'autres

articles seraient encore à signaler où la métaphysique rivalise avec la psychologie la plus déliée : ceux de Marcel De Corte, de Jean Massin, du Docteur Paul Cossa, de Régis Jolivet et de Jacques Paliard qui ont observé et décrit selon toutes ses dimensions le thème de la joie auquel ce volume a été consacré.

Signalons qu'une note explicative, que l'on peut se procurer à la librairie Desclée De Brouwer, est venue après publication corriger quelques expressions défectueuses du point de vue théologique qui se sont glissées dans l'article de M. A. Frank-Duquesne sur *La joie de Jésus-Christ*.

— La *Vie Spirituelle*, qui a continué de paraître pendant les années difficiles, reprend depuis le mois de mai son *Supplément* technique. La forme en est différente de ce qu'elle était naguère, au temps où ce *Supplément* s'insérait à la fin de chaque livraison. Il compose désormais un fascicule séparé, trimestriel. Les deux premiers numéros (15 mai, 15 août) présentent un sommaire copieux, intéressant autant par la variété des sujets traités que par la qualité de leur rédaction. On y sent un souci marqué d'actualité. Ainsi l'article du P. H. Paissac nous dénonce-t-il dans *L'athéisme des chrétiens* de notre temps cette faiblesse de la foi qui désaffectionne de Dieu considéré dans sa transcendance pour ne l'envisager qu'à travers nos relations avec lui. De même A. M. H. s'applique-t-il à dégager les traits dominants de la *Conjoncture Spirituelle* que nous vivons. Deux articles abordent résolument le problème de *L'adaptation des Religieuses* aux exigences légitimes de la mentalité moderne et intéressent pour autant la grave question du recrutement de nos Instituts religieux. On ne peut qu'applaudir à l'orientation réaliste à la fois et surnaturelle imprimée par le R. P. Plé à cette délicate entreprise. Les directeurs de conscience trouvent d'utiles précisions dans les conseils de l'abbé Géraud à propos des *Troubles actuels de la puberté* dont on sait l'incidence sur le discernement des vocations. Une place est faite aux questions d'histoire. Dom Huijben y donne une suite à ses travaux antérieurs dans une étude sur *Le mouvement spirituel dans les Pays-Bas au XVIIe siècle*, Dom Leclercq signale l'importance du thème de *La Royauté du Christ dans la spiritualité française au XVIIe siècle*. L'abbé Combes, traitant de *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et la souffrance*, propose une interprétation nouvelle des états d'âme que la Sainte a traversés durant la grande maladie de son enfance et les approfondit à la lumière d'une étude plus méthodique des documents. Ce rapide inventaire est loin d'épuiser le contenu de cette documentation qui ajoute à la *Vie Spirituelle* un intérêt plus spécialisé et qui vient bien à son heure.

M. O.-G.

Publications récentes

Le R. P. Jean-François Bonnefoy, OFM, s'est acquis une juste notoriété dans la connaissance de la doctrine de saint Bonaventure. Avec son ouvrage sur *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure* il avait publié naguère une étude suggestive intitulée : *Une Somme bonaventurienne de Théologie mystique, le « De triplici Via »* qui nous avait mis en goût de lire et de faire lire dans un texte accessible ce précieux opuscule du grand Docteur franciscain. C'est cette traduction qu'ont éditée en 1945 les *Editions franciscaines* de Montréal sous le titre *Les Trois Voies de la Vie spirituelle*, in-8, 140 pages. La traduction est précédée d'une excellente Introduction et accompagnée de notes. L'ouvrage ne s'adresse pas spécialement à des théologiens de métier. Le traducteur, avant tout, a eu souci de clarté. Il nous avertit qu'il s'est attaché à rendre exactement et limpidement la pensée de l'auteur, laissant de côté certaines nuances purement littéraires du style quand elles risquent d'obscurcir le sens profond de l'idée. Le lecteur a ainsi entre les mains un texte agréable à lire et aisé à comprendre. On sait que S. Bonaventure a une conception très personnelle des Trois Voies de la vie spirituelle. L'Introduction du R. P. Bonnefoy explique parfaitement l'intérêt de cette conception qui, au lieu de sectionner le progrès de la vie spirituelle comme le fait la doctrine la plus classique, envisage à l'intérieur de chaque étape la montée de l'âme vers le triple élément de la perfection : paix, vérité, charité. A ce thème principal se mêlent les considérations sur l'union à Dieu qui font de ce petit ouvrage un véritable traité de l'oraison.

— Le problème de l'acte de foi a suscité récemment des travaux importants que nous nous contentons de signaler à nos lecteurs : ils abordent un problème d'ordre dogmatique qui n'est pas directement de notre ressort, mais dont les incidences sur la vie spirituelle sont fondamentales. Le plus important par ses résultats comme par l'ampleur de son information est celui de M. R. Aubert : *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain, 1945. A peu près en même temps paraissait celui du R. P. José de Wolf, SJ : *La justification de la foi chez S. Thomas d'Aquin et le Père Rousselot*, Bruxelles, 1946. C'est une thèse dont le titre limite l'objet et qui cherche à situer objectivement par rapport à la doctrine de S. Thomas la théorie du regretté Père Rousselot dont certains critiques et, en particulier le R. P. dom A. Stolz, ont contesté la fidélité à l'esprit du Docteur Angélique.

D'une portée scientifique plus modeste, mais d'une sérieuse information quoique éloigné de toute intention polémique, est l'ouvrage du R. P. A. Decout, *L'Acte de Foi. Ses éléments logiques. Ses*

éléments psychologiques, Paris, Beauchesne, 1946. Il expose en neuf leçons tout un petit traité de la foi mis à la portée d'un auditoire cultivé et désireux d'approfondir le sens religieux de la vie chrétienne.

— *L'initiation à la vie chrétienne* (Paris, Bonne Presse, 1946) du R. P. Antoine Salles, de l'Oratoire, groupe une série de conférences auxquelles l'auteur a voulu conserver la forme spontanée et directe de la parole. Il s'adresse au grand public qui réclame un enseignement solide à la fois et accessible à tous ayant en vue non seulement d'éclairer les esprits, mais de promouvoir une conduite morale conforme aux vérités de notre foi. C'est surtout la valeur religieuse de ces vérités que le conférencier s'applique à dégager. Il le fait avec une science bien informée, parfaitement assimilée, des grands problèmes que soulèvent les rapports de l'homme avec Dieu. Une première partie nous introduit dans l' « ambiance divine de la vie chrétienne » en situant celle-ci en face du Christ, du péché et de l'Eglise. La seconde partie nous explique l' « évolution de la vie chrétienne » par le rôle qu'y jouent les sacrements. C'est un ouvrage qui fera du bien aux âmes même non croyantes, en quête de Dieu.

— Malgré quelques réserves que l'on a pu faire sur certaines tendances théologiques (cf. *Ami du Clergé,* 13 mars 1947, p. 283 et 284, note; *ibid.*, 8 mai 1947, p. 416) qu'on a cru y rencontrer, l'ouvrage du R. P. E. Romeyer, *Pharisaïsme et Catholicisme* (Paris, Spes, 1946) se recommande par le point de vue social où il s'est placé pour donner à notre vie chrétienne toute sa valeur de rayonnement. On trouve dans ces pages alertes, finement orchestrées, d'excellentes notations de psychologie surnaturelle. Elles prolongent sur le plan spirituel les hautes intuitions qu'un P. de Lubac, un P. Charles ou un P. Teilhard de Chardin ont eues sur le Catholicisme et son rôle cosmique. On appréciera particulièrement les chapitres sur le devoir d'état et l'antinomie du culte des valeurs humaines en conflit apparent avec les exigences du renoncement chrétien.

— Admirablement édité par les Editions de l'Orante (Paris, 1946) *Le Sacrement de l'Amour,* de Dom Charles Massabki, se présente comme une brève synthèse des questions concernant le mariage et le célibat religieux qu'il appelle « mariage mystique » en enlevant à cette expression le sens technique que lui donne la théologie spirituelle. Comme nous en avertit l'Introduction de l'auteur cet ouvrage embrasse les aspects divers qu'étudient respectivement le théologien dogmatique, le moraliste, le canoniste et le psychologue sans s'arrêter à l'un plus qu'à l'autre. Il veut mettre aux mains des jeunes mariés, en particulier, une petite somme des connaissances qui leur sont utiles pour vivre plus pleinement — c'est-à-dire plus chrétiennement — le sacrement qui ne se comprend à fond que dans la perspective

paulinienne du « mystère » de l'union du Christ et de son Eglise. L'auteur se montre très au courant de la littérature abondante déjà que comporte ce thème si important à vulgariser aujourd'hui. Il a glané à bonnes gerbes et s'inspire d'abord du document auquel la réflexion de notre temps se doit de toujours recourir avec reconnaissance : l'encyclique *Casti Connubii* du Pape Pie XI.

— Parmi les publications concernant la dévotion au Sacré-Cœur parues dans ces dernières années, une mention très spéciale est due au compte-rendu du Congrès national du Sacré-Cœur tenu à Paris en juin 1945. Les rapports en ont été réunis sous le titre : *Le Sacré-Cœur de Jésus et la Doctrine du Corps Mystique*, dans un volume de 246 pages grand in-8 pnblié par l'Apostolat de la Prière à Toulouse. Les noms des conférenciers suffisent à témoigner de la valeur de cet enseignement qui touche sous un angle très actuel à une dévotion bien appropriée aux besoins de notre temps. Le R. P. Lebreton présentait le plan d'ensemble tandis que des maîtres aussi représentatifs que le R. P. G. de Broglie, le R. P. Lebescomte, Mgr Mathieu, Mgr Clabaud, Mgr Feltin, les RR. PP. Buzy et Breton traitaient successivement des bienfaits que nous devons au Cœur de Jésus et des avantages que nous puisons à sa source pour intensifier en nous et hors de nous la vie de l'Eglise. Une deuxième partie recueille des documents d'une portée plus pratique sur Montmartre, Paray-le-Monial, l'Apostolat de la Prière et diverses réalisations concrètes au service du Sacré-Cœur, Une troisième partie garde précieusement le souvenir des journées vécues à Paris en ce mois de juin 1945 et en relate les plus saillantes manifestations. On trouvera là en particulier l'important discours prononcé par S. E. le Cardinal Suhard en la Basilique de Montmartre. En appendice, enfin, le texte officiel de la *Consécration de la France au Sacré-Cœur par la famille française* et quelques autres documents relatifs à cet événement si grandiose. Le Radio-Message du Saint-Père, dont le texte officiel a été publié par l'*Osservatore Romano* des 18-19 juin 1945, sert d'introduction générale à ce magnifique volume agrémenté de quelques photographies.

— Nous avons rendu compte plus haut du volume consacré par les *Cahiers de la Vie spirituelle* à l'*Oraison*. Nous nous contenterons de signaler ici deux autres volumes de cette collection (Paris, Les éditions du Cerf) : *Communion des Saints*, paru en 1945 sous les numéros 4 et 5, et *La Sainte Vierge figure de l'Eglise*, paru en 1946 (n° 7-8). Dans le premier de ces deux ouvrages, nous relevons tout d'abord un important article du P. Th. Camelot, OP, sur *La communion des Saints dans le Symbôle des apôtres* qui sert comme de préface aux trois autres parties. Dom J. Leclercq, Dom Guétet et

le R. P. Dewailly résument dans la première partie les éléments de *notre patrimoine :* la catholicité, la Bible et la Liturgie, les indulgences. Dans la seconde partie nous sont proposées les conditions de *notre communion fraternelle.* Le R. P. Mennessier, OP, nous les montre dans *L'Eglise en marche* sous les espèces de l'Eglise sacramentelle et hiérarchique, de la prière et de la charité fraternelle rassemblant le peuple de Dieu racheté par la croix dans un puissant mouvement qui se déroule sous le signe de l'espérance. Le rôle du laïcat est étudié par le R. P. F. Louvel, OP, en fonction d'une prise de conscience plus personnelle des réalités qui composent la vie spirituelle du chrétien dans le monde. A son tour M. A.-G. Martimort dépose en faveur du « risque chrétien » que comporte la communion des saints quand elle est vécue dans un sentiment plus actuel des richesses de l'Evangile et des responsabilités qu'elles entraînent. La troisième partie, rédigée par des praticiens comme M. H.-R. Philippeau, vicaire, Paul et Renée M., Mgr Terrier, évêque de Bayonne, envisage le diocèse, le foyer, la paroisse dans les perspectives de la communion des Saints : ce sont là ce que le titre de cette troisième partie appelle des *Communautés de relai.* Cet ensemble, présenté avec un grand souci de doctrine et d'application, touche à des problèmes très opportunément choisis.

La *Présentation* du Cahier consacré à *La Sainte Vierge figure de l'Eglise* nous avertit des avantages et des inconvénients de la formule chosie par la collection pour mettre sous les yeux d'un public étendu la doctrine « complète et une » répondant au titre du volume. Nous ne nous plaindrons pas des redites qu'entraîne la collaboration d'un grand nombre d'auteurs quand ceux-ci sont des théologiens aussi avertis et profonds que ler RR. PP. R. Bernard, M.-J. Nicolas, Thomas Philippe, A.-M. Henry, etc. et des érudits aussi éprouvés que Dom J. Leclercq. C'est donc une somme mariale extrêmement intéressante et enrichissante que renferme ce volume dans ses 270 pages de texte auxquelles s'ajoutent quelques documents complémentaires. Il ne peut être question de passer en revue ici ces chapitres d'où se dégage une exaltation très pure de la Vierge et de l'Eglise, dont les visages se reflètent excellemment l'un dans l'autre.

M. O.-G.

BIBLIOGRAPHIE (1)

(1940-1945)

Deuxième série (2)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

E. Gilson. — Théologie et histoire de la spiritualité. — Paris, Vrin, 1943, 8°, 23.

M. Pradines. — Esprit de la Religion. Essai sur les rapports des disciplines humaines : science, morale, philosophie, et des disciplines mystiques : magie et religion. — Paris, Aubier, 1941, 8°, 529 p.

F. Cayré, A. A. — Patrologie et histoire de la théologie, t. III, 1re partie : Maîtres modernes de la vie chrétienne. — Paris, Desclée et Cie, 1944, 12°, XXXII-582.

Card. G. Bona. — Corso di vita spirituale. Traduzione del A. Tisi. — Roma, Pia Società S. Paolo, 1943, 2 vol. 8°, III-292, 245 p.

A. Wallenstein, OFM. — Guida pratica alla perfezione cristiana, 2e éd. — Milan, Vita e pensiero, 1941, 8°, XIV-278.

C. Contanzi-Moretti. — L'asceta moderno. — Roma, Edizioni Italiane, 1945, 8°, 122 p.

Ch. Carlé. — Mysticism in Modern Psychology. — New-York, Psychosociological Press, 1943, 8°, 47 p.

A. J. Festugière, OP. — La sainteté (mythes et religion). 6). — Paris, Presses universitaires, 1942, 12°. XII-128 p.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EC : *Etudes carmélitaines*; NRT : *Nouvelle revue théologique*; OGL : *Ons geestelijk leven* : RSR : *Recherches de science religieuse*; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*; SC : *Scuola Cattolica*; VC : *Vita cristiana*; VS : *Vie Spirituelle*; VSo : *Vida Sobrenatural*; Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

(2) Voir RAM, 1940, pp. 329-400. En vente en fascicule séparé.

A. J. Festugière, OP. — L'Enfant d'Agrigente. — Ed. du Cerf, 1942, 16°, 146.

M, de Gandillac. — Retour à la mystique. — *Esprit*, n° 16, octobre 1945.

R. Sencourt. — Whal is Mysticism. — *Hibbert Journal,* 1944, 43, 42-47.

J. de Guibert, SJ. — Psicologia e spiritualità — VC, 1942, 14, 381-399.

Gabriele di S. M. Maddalena, OCD. — Indole psicologica della teologia spirituale. — *R. fil. neosc.*,1940, 11-42.

Cf. VC, 1940, 12, 407-19, discussion par dom **A. Stolz**, OSB ; Mistica e teologia. Texte latin complet avec appendice dans les *Acta Pont. academiae romanae S. Thomae*, 1940, 6, 59-79, cf. le compte rendu dans VC, 1941, 13, 81-84.

Gabriele de S. M. Maddalena, OCD. — Indole della teologia spituale. — VC, 1940, 12, 400-406.

Réponse au P. Colosio, *ibid.*, 91-97.

A. Schwientek, CMF. — La vida moral cristiana. — *Ciencia Tom.* t. 66, 1944, p. 151-187.

H. de Lubac — Paradoxes. — *Dieu vivant*, 1945, 2, 35-51.

J. M. Moran, SJ. — El orden moral ¿ Cabe en él algún desorden con plena deliberación y sin pecado ? Respuesta de san Ignacio de Loyola y su coincidencia con santo Tomás de Aquino. — Comillas, Universidad Pontificia, 1942, p. 133-176.

A, Munsters, MSC. — Psychologische Ascese. — OGL, 1945, 22, 113-124.

J, Maréchal, SJ. — Vraie et fausse mystique. — *Nouv. Rev. Théol*,, t, 67, 2e partie, 1945, p. 275 (888) - 295 (903).

M. Meschler, SJ. — La vida espiritual. — Barcelona, Herder, 1942, 8° 207 p.

B. Leeming, SJ. — Mysticism and the Incarnation. — *The Month*, 1944, 179, nov.-déc,

W. J. Blynton. — Vitality and the Ascetic. — *Month.*, 1939, 174, 402-408.

P. Piccinini. — Ricostruzione spirituale vista da un medico. Appunti di medicina dello spirito con particolare riguardo al dolore. — Milan, Cordani, 1945, 8°, 360.

A. Aletti. — Costruire la vita. Saggio sull'etica della fatica. — Milan, Vita e pensiero, 1942, 8°, XIV-223.

G. Marcel. — *Homo viator.* — Paris, Aubier, 1944.

F. Desplanques, SJ. — Paraboles pour la seconde équipe. — Paris, Spes, 1945, 16°, 224.

Alberto de Saint-Avit, OSB. — La spiritualità tradizionale. — VC, 1943, 15, 188-196,

— Spiritualità tradizionale, spiritualità « famigliare ». — *Ibid.*, 256 266.

Dom E. Drouet. — Prie et travaille, — *Témoignages*, 7, 1945, 420-434.

S. Lozano. — Unidad de la vida santa y de la ciencia sagrada. — Salamanca, Fides, 1942, 8°, 223.

J. M. Mecklin. — The passing of the saint. A study of a cultural type. — Chicago, Univ. of Chicago Press, 1941, 214 p.

E. Rideau. — Consécration. Le christianisme et l'activité humaine. Lettre-préface de **P. Claudel**. — Paris, Desclée De Brouwer, 1945, 8°, 124.

O. Casel. — Glaube, Gnosis, Mysterium. — Munster, Aschendorff, 1941, 8°, 156 p.

I Sermoni dell'oratorio presso i P. Filippini di Roma. — Il mondo e la spiritualità.

4 conférences données à l'Oratoire de Rome, les 21 et 28 novembre, 5 et 12 décembre 1942.

X., OP. — Ascetica o ascetiche? — VC, 1943, 15, 99-103.

Vigoureuse protestation contre la tendance à multiplier les écoles de spiritualité au détriment de la véritable unité ascétique de l'Evangile et des saints ; « ascetica non ascetiche ! »

I. Colosio, OP. — Intorno al problema della moltiplicità delle scuole spirituali. — VS, 1943, 15, 175-187.

Dans un sens opposé à celui du P. X. qui précède.

L. Venthey, OFM Conv. — Ascetica o ascetiche ? — VC, 1943, 15, 302-307.

Ascetica o. Ascetiche? Le voci del publico. — VC, 1943, 15, 496-507.

G. Cantini, OFM. — De spiritualitatis scholis catholicis. — *Antonianum*, t. 19, 1944, p. 259-269.

Le scuola cattoliche di spiritualità. Ciclo di lezioni promosse dall' Università cattolica del S. Cuore e tenute a Roma nella primavera del 1943, 2a ed. — Milano, Vita e Pensiero, 1944, 16°, XVIII-328.

A. Stolz, OSB, — Come leggo la Sacra Scrittura. — VC, 1941, 13, 289-306.

T. Mandrini. — Nuovi orientamenti spirituali. — SC, t. 74, 1946, p. 148-157.

Tijdschrift voor Geestelijk, 1945 suiv.

M. Viller, **F. Cavallera**, **J. de Guibert**, SJ. — Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique ; fasc. IX, Chappuis-Chartreux, 1940, II. col. 497-752 ; fasc. X, Chartreux-Clugny, 1945, 753-1008.

Arimaspus. — Pour la fiche *anima curva.* · *Revue du M. A. latin*, 1945, 177-78 et 421-422.

F. **Châtillon.** — *Regio dissimilitudinis.* — *Mélanges* G. Podechard, 1945, 3, 85-402.

S. **Garcia Palau.** — Ascetismo de la Teologia Pontificia. — *Ecclesia*, 1944,15-16.

F. **Olivero**. — Lirica religiosa inglese. — Turin, Soc. ed. inter., 3 vol., 1941-42, 225, 273 et 243.

P. **Renaudin.** — Quatre mystiques anglais : **Richard Rolle, Julienne de Norwich, Dom Augustin Baker, Gertrude More.** Paris, Le Cerf, 1945, 12°, 205.

G. **Albion.**— British monachism.— *Clergy Review*, 1945, 385 suiv.

Cr. **de Castro Gutiérrez.** — Mujeres del imperio, 2e série : Doña Juana de Austria, Sor Margarita de la Cruz, Isabel Sánchez Coello, Doña Inés de Erill. — Madrid, Espasa-Calpe, 1943, 8°, 194.

Th. **Walsh.** — Menéndez y Pelayo (1856-1912) ou Spanish mystical Poetry. — *Thougth*, 1941, 16, 102-121.

M. **de Wasmer.** — Huit mystiques espagnols. Textes choisis et trad. de Raimon Lulle, S. Ignace de Loyola, S. Pierre d'Alcantara, Louis de Grenade, Ste Thérèse, Louis de Léon, Jean de la Croix, Marie de Jésus d'Agréda. (Témoignages chrétiens). — Paris, Corréa, 1940, in-16, 253 p.

J. **Chuzeville.** — Les mystiques italiens. — Paris, 1943.

S. **Brounts**, OP. — La littérature spirituelle néerlandaise de 1940 à 1945. — VS, 74, 1941, 722-735.

St. **Axters.** — Mystiek brevier. Het Nederlandsche mystieke proza. — Anvers, Nederlandsche Boekhandel, 1944, 8°, XXVIII-347 p.

T. **Mandrini.** — Le caratteristiche della spiritualità contemporanea. — Scuola Cattolica, t. 71, 1944, p. 197-201.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

J. **Brys.** — Tractatus de ultimo fine hominis et de mediis ad finem. — Bruges, C. Beyaert, 1943, 8°, 32 p.

W. **Butterfield.** — Be ye perfect. — London, Burns, Oates and Washbourne. 1944.

S. **Cave.** — The Christian Estimate of Man. — Londres, Duckworth, 1944, 8°. 235.

R. **Niebuhr.** — The Nature and Destiny of Man. I Human nature, II Human Destiny. — Londres, Nisbet, 1941 et 1943, 8°.

R. Orlandis. — El ultimo fin del hombre según Sto Tomás. — *Manresa*, 15, 1943, p. 34-53.
Juan José. — Razon del valor sobrenatural de los actos humanos. *Revista de Espiritualidad*, t. 2, 1943, p. 87-93.
F. Cayré, AA. — Les trois voies de la sainteté. — *Année théologique*, 1944, 5, 38-67.
T. Urdanoz, OP. — Las tres edades de la vida espiritual. — *Ciencia Tom.*, t. 65, 1943, p. 82-93.
A. Munsters, MSC. — Geestelijke Genetiek. — OGL, 1941, 20, 257-268.

A. Torres, SJ. — La razón inferior y la razón superior. — *Manresa*, 1944, 16, 289-297.
E. Merino. — La perfección cristiana. — *Espiritualidad*, 1944, 3, 279-94 ; 1945, 4, 348-61.
L. Bothier. — Climat chrétien. — Maredsous, 1945, 175.
G. Foch, SJ, — La vita nascosta. — Turin, Marietti, 1945, 24°, 78.
J, Schuster. — Die Hingabe an den Willen Gottes als christliche Lebensform. — *Zeitschr. Asz. Myst.*, t. 18. 1943, p. 121-128.
E. Serra Buxo. — Del deseo y sus meravillosos frutos en la vida espiritual. — *Apostolado sacerdotal*, 1944, 7, 289-300.
M. Melenderez. — Elogio de las lágrimas. — Barcelone, Ayma, 1944, 33.
I. von Kologrivof. — Gottmensch und Mensch. Grundzüge einer religiösen Anthropologie. — *Theol. u. Glaube*, 1940, 247-257.
W. N. Chaplin. — Christian Ascetism and the new Morality. — *Church Quart. Rev.*, 1940, 129, 258-80.

L. Chambat, OSB. — Présence et union : les missions des personnes de la sainte Trinité selon saint **Thomas d'Aquin.** — Abbaye de Saint-Wandrille, 1940, 8°, 207.
R. Thibaut, SJ. — Le sens de l'Homme-Dieu. — Bruxelles, Edition universelle, 1942, 8°, 170. — 2e éd. 1946.
A. Graham. — The Centre of Christian Worship. — *Clergy Review*, 1941, 20, 121, suiv.
T. Kreider, OSB. — Unser Vereinigung mit Christus dogmatisch gesehen. — Fribourg (Suisse), Librairie de l'Université, 1941, 8°, XII-180.
G. Lefebvre. — La rédemption par le sang de Jésus. I. Sous le signe de la rédemption. — Abbaye de Saint-André, 1942, 8°, 135.
L. Audet. — Notre participation au sacerdoce du Christ : étude sur le caractère sacramentel. — *Laval philos. et théol.*, 1945, 1, 9-46, 110-130.

F. Carrillo. — El cuerpo mistico en la doctrina del Apostol de Andalucia [**Juan de Avila**]. — *Manresa*, 1945, 17, 202-235.

E. Mersch, SJ. — La théologie du corps mystique. — Bruxelles, Edition universelle, 1944, 2 vol., 8°, XLII-387 et 402 p. (Museum Lessianum, sect. théol. 38).

J. Bluett, SJ, — The mystical Body : a bibliography. — *Theological Studies*, 1942, 3.

E. Cardiff, OFM. — The mystical Body in the English Mystics. — *Clergy Review*, 1943, 305 suiv.

H. J. Steuart, SJ. — The mystical Body. *The Month*, 1943, july.

S. Gonzalez, SJ. — El Espirítu Santo y el Cristo total. — *Espiritualidad*, 1944, 3, 353 suiv.

E. E. Aubrey. — The Holy Spirit in relation to the religious Community. — *Journ. Theol. Stud.*, t. 41, 1940, p. 1-13.

Valentin de S. José, CD. — De la inhabitación de Dios en el alma justa. — *Espiritualidad*, 1944, 3, 59-78.

E. Ranwez. — Les Dons du Saint-Esprit. — Liège, *Etudes religieuses*, n°s 563-568, 1945, 12°, 136 p.

F. X. Arnold. — Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge in pastoralgeschichtlicher Entfaltung. Die Auswirkung der Aufklärungspastoral in Theorie und Praxis der Seelsorge des 19 und 20. Jahrhunderts. — *Theol. Quartalsch.*, 1943, 124, 99-133.

S. Cante. — La pratica della direzione spirituale nello Scaramelli. — *Scuola Catt.*, t. 72, 1944, p. 40-57, 111-128.

C. Vaca, OSA. — La dirección espiritual y el sexo. La mujer y la mística. Relaciones entre el director y la dirigida. — *Espiritualidad*, 1944, 3, 1-12, 113-128.

E. Crawford. — The spiritual Direction of Sisters. — *Eccl. Rev.*, 1941, 104, 424-443.

J. Cammack, SJ. — Confessor and/or Psycho-therapist. — *Clergy Review*, 1940, 290-303.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

R. Graber. — Das aszetische Opfer. — *Theol. Glaube*, t. 35, 1943, p. 161-164.

P. Parente.— Nature and Grace in ascetical Theology.— *Eccl. Rev.*, 1943, 108, 430 436.

R. Le Senne. — Traité de caractérologie. — Paris, Presses universitaires, 1943, 8°, XII-648.

J. de Guibert, SJ. — Lo studio del carattere e la vita interiore. — VC, 1943, 15, 26-43.

O. Brachfeld. — Espíritu y Psicologia. — *Espiritualidad*, 1944, 3, 35-48.

N. Monaco, SJ. — Le passioni e i caratteri. Origine, natura, remedi. — Roma, Società Apostolato Stampa, 1944, 12° 334 p.

A. Mignolet. — Plaidoyer pour une méconnue. — Liège, Soledi, 1944, 18°, 100 p.

V. Garcia Hoz. — Pedagogia de la lucha ascética. — Madrid, Cons. Sup. inv. cient., 1942, 8°, 112.

A. Vandenbunder. — De mediocritate spirituali. — *Coll. Brug.*, 1945, 41, 199-204, 307-311.

F. Paradis, PSS. — Synthèse théologique sur le renoncement chrétien. — Montréal, Grand Séminaire, 1945, 8°, XXII-257 p.

R. Brouillard. — Tentation. — Dict. Théol. Cath. de Vacant, Mangenot et Amann, t. 15, 1943, coll. 116-127.

Discussion sur le péché [entre G. Bataille, J. Daniélou, M. de Gandillac, J. Hyppolite, P. Klossowski, J. P. Sartre, etc]. — *Dieu vivant*, 1945, 4, 81-133.

G. Mangieri, OP. — Il peccato veniale in se stesso e nella vita morale dei cristiani. — VC, 1941, 13, 446-458.

Dom **Mark Pontifex.**— Sin and Imperfection.— *Downside Review*, 1944, 95-101.

M. Nicolau. — Valores religiosos en la psicologia de la conversión. — Granada, Ventura, 1943, 8°, 32.

V. Taylor. — Forgiveness and Reconciliation. — Londres, Macmillan, 1941, 8°, XXIV-288.

G. N. Rus. — De munere sacramenti Poenitentiae in aedificando Corpore Christi mystico ad mentem S. Thomae. (Synthesis dissertationis ad lauream). — Roma, Pont. Collegio Romano, 1944, 8°, 104 p.

F. Marduel. — Le sacrement qui guérit. Comment s'élever par la confession fréquente. — Lyon et Paris, Vitte, 1945, 18°, 96 p.

B. Baur. — Die Beichte der lässlichen Sünden. Grundsätzliches und Praktisches. — *Theologie und Seelsorge*, 1943. p. 73-82.

N. Kranturig. — « Jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe ; diese drei ; das Grösste aber unter ihnen ist Liebe » (I Kor. 13, 43). — *Wiss. Weish.*, t. 11, 1944, p. 1-10.

G. Soehngen. — Das Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glanbe. Ein Beitrag zu einer kategorialen Analysis fidei. — *Wiss. Weish.*, t. 10, 1943, p. 126-144.

Efren de la Madre de Dios, OCD. — La esperanza según S. Juan de la Cruz. — *Revista de Espiritualidad*, t. 1, 1942, p. 255-281.

K. Borgmann. - Vom Wesen und Walten christlicher Liebe. — Kolmar, Alsatia, 1944, 8°, 168.

B. Lavaud, OP. — Amour et perfection chrétienne selon saint **Thomas d'Aquin** et saint **François de Sales**. — Lyon, l'Abeiile, 1941, 16°, 206.

A. Landgraf. — Caritas und Widerstand gegen díe Versuchungen nach der Lehre des ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts, II, — *Gregor.*, t. 24, 1943, p. 327-346.

A. Nygren. — Eros et Agapè. La notion chétienne de l'amour et ses transformations — trad. de **P. Jundt**. — Paris, Aubier, 1944, 12°. 286 p.

H. J. Steuart, SJ. — The Love of God.— *The Month*, 1945. 330-334.

J. Schneider. — Charity divine Friendship. — *Eccl. Rev.*, 1941, 104, 481-491.

C. Mertens, SJ. — La charité n'est plus de mise. — *Nouv. Rev. Théol.*, t. 67, 2e partie, 1945, p. 322 (930) - 332 (940).

M. J. Galaud, OP. — La charité en prière ; La charité pénitente. — VS, 1942, 66, 133-144, 243-256.

V. M. del Giudice. — Alle fonti della dottrina cattolica. La carità verso il prossimo. Prefazione di G. de Libero. — Roma, Casa editrice Autocultura, 1944, 8°, 172 p. L. 60.

Charité. — *Dictionnaire de spiritualité*, t. 2, 1940, col. 498-691.

P. Allard. — Méditations sur la charité. — Paris, Editíons ouvrières, s. d., 12° 179.

P. Jung. — Das Wesen des religiösen Aktes und der Tugend der Religion beim hl. Thomas von Aquin. — Dresden, Germania Buchdruckerei, 1941, 8°, XIV-54 p.

A. Michel. — Tempérance. — Dict. Théol. Cath. de Vacant, Mangenot et Amann, t. 15, (1943), col. 94-99.

La tempérance, règle de vie. Semaines sociales du Canada, XXe session. Salaberry de Vallegfield, 1943. Compte rendu des cours et conférences. — Montréal, Ecole Sociale Populaire, 1943, 8°, 218.

Chasteté. — *Dict. de Spiritualité*, t. 2, 1945, 777-869.

F. Taymans, SJ. — Contrefaçons de l'obéissance. — *Nouv. Rev. Théol.*, t. 67, 2e partie, p. 311 (918) - 321 (929).

G. M. Petazzi, SJ.— Obbedienza cieca o illuminata.— *Scuola Catt.*, t. 72, 1944, p. 129-131.

A. Oddone, SI. — La dignità dell' ubbidienza cristiana all' autorità civile. — *Civ. Catt.*, 1943, t. 3, p. 184-191.

I. Sala de Castellarnau, SJ. — Dinamismo de la castidad y su función biologica, psíquica y ascético-médica. — *Espiritualidad*, 1945, 4.

J. Garcia. — La alegria, factor ascético. — *Apostolado sacerdotal*, 1944, 4, 145-149.

L. Macali, OFM. Conv. — Il problema del dolore secondo S. Agostino. — Rome, Office du livre cath., 1943, 8°, XVI-254.
H. Rowley. — Submission in Suffering, a comparative Study of Eastern Thought. — Cardiff, University of Wales Press Board, 1942, 8°, 55.
M. C. O'Connor. — The art of dying well. The development of the *Ars moriendi*. — New-York, Columbia Univ. press., 1942, X-258.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Crisogono de Jesus, CD. — Relaciones entre la perfeccion y la mística. — *Espiritualidad*, t. 2, 1943, p. 1-22.
E. Platzeck. OFM. — La mistica y el trabajo del teologo. — *Espiritualidad*, 1944, 3, 129-154.
O. M. — Een volledige noiie der mystiek. — OGL, 1941, 20, 241-248, 293-303.
— De ontwikkeling van het mystieke leven. — OGL., 1941, 21, 1-9.
A. Menéndez Reigada. — Nociones fundamentales de mistica. — Santa-Cruz de Tenerifa, imp. catolica, 1942, 40.
B. Jimenez Duque. — Con motivo de un libro. Mas sobre el problemo místico. — *Rev. esp. de teol.*, 1943, 3, 435-62.
Crisogono de Jesus, CD. — Una cuestion filosófica previa al problema místico. — *Espiritualidad*, 1944, 3, 367-376.
F. Cayré. AA. — L'objet de la mystique. — *Année théologique*, 1944, 51, 243-253.
— Précisions sur l'objet de la théologie mystique. — *Ibid.*, 409-441.
E. Mascall.— Nature, grace and mysticism. — *Theology*, 1942, 45, 102-107.
E. I. Watkin. — The Landscape of Contemplation. — *Dublin Review*, 1943, july, 120.
L. Sturzo. — Mystical Union. — *Eccl. Rev.*, 1943, 108, 166-194.
A. Stracke, SJ. — Uit den nabloei van onze mystiek. — OGE, 1944, 2, 39-65.
A. Antonio, CMF. — Razón teologica y experiencia mística. — *Espiritualidad*, 1944, 3, 258-277.
G. Menge. — Die Beschauung, das Kernstuck der Mystik. — Paderborn, Jungfermann, 1943, 8° XII-227 p. M. 4,25.
Marie-Amand de Saint-Joseph. — Naturaleza de la contemplacion. — *Espiritualidad*, t. 2, 1943, p. 13-33.
Marie-Amand de Saint-Joseph. — La contemplacion segun Aristoteles. — *Espiritualidad*, t. 2, 1943, p. 369-388.
Marie Amand de Saint-Joseph, CD.— Contemplación adquirida por afirmación o por negación. — *Espiritualidad*, 1944, 3, 419-438.

Marie-Amand de Saint-Joseph, CD. — Carácter extraordinario de la contemplación infusa. — *Espiritualidad*, 1945, 4, 67-76.

P. Doroteo de la Sagrada Familia, CD. — Guia espiritual de la contemplación adquirida segun la doctrina del Mistico Doctor de la Iglesia san Juan de la Cruz y sus discipulos. — Madrid, Gili, 1942, 8°, 108 p.

R. Eden. — Recent theological Opinion on infused Contemplation. — *Theological Studies*, 1941, 2, 89-100.

R. Murri. — La conoscenza mistica nella vita dello spirito. — Vicenza, Collezione « Del Palladio », 1943, 12°, 56.

B. Jimenez. — Contemplación y apostolado. — *Espiritualidad*, 1944, 3, 239-54.

M. Lot-Borodine. — De l'absence des stigmates dans la chrétienté antique. — *Dieu vivant*, 1945, 3, 81-89.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

Dom Ch. Coster. — La vie de prière [chronique sur divers livres de spiritualité]. — *Témoignages*, 1945, 7, 513-522.

Pius PP. XII. — De natura et efficacia orationis. Allocutio ad parochos urbis et concionatores sacri temporis quadragesimalis (habita die 13 marti 1943). — *Acta Apost. Sedis*, t. 35, 1943, p. 105-116.

A. Hodüm. — De oratione vocali. — *Coll. Brug.*, 1945, 41, 279-295.

O. Schafer. — Das Vaterunser, das Gebet des Christen. Eine aszetische Studie nach Tertullian *De oratione*. — *Theol. u. Glaube*, 1943, 1-6.

Gabriele di S. M. Maddalena, OCD. — Pratica dell' orazione mentale. — VC, 1941, 13, 17-30.

G. Diefenbach, OFM. Cap. — The confessor and spiritual prayer. — *Eccl. Rev.*, 1943, 108, 261-266.

L. Cormican, OMC.— Christ and ourselves in the breviary.— *Eccl. Rev.*, 1940, 103,153-162.

R. A. Knox. — The Prayer of Petition and the Prayer of Acts. — *Clergy Review*, 1939, 485-498.

A. Carrel. — La prière. — Paris, Plon, 1944. Bruxelles, Editions Universitaires, Les Presses de Belgique, 1945, 12° 37 p.

R. Plus, SJ. — Comment bien prier. — Toulouse, Apostolat de la Prière, 1945, 12°, 154 p.

R. Plus, SJ. — Comment « toujours prier ». — Toulouse, Apostolat de la Prière, 1945, 12°, 116 p.

J. Leclercq, OSB. — La lecture et l'oraison. — VS, 1944, 70, 392-402.

R. Guardini. — Vorschule des Betens. — Einsiedeln, Benziger, 1943.

G. Brossard. — Les chemins de la prière. — Paris, Editions du Cerf, 1946, 16°, 82.

D. A. Stracke. — Middelnederlandsche gebeden. — OGE, 1944, 1, 244-258.

D. T. Jenkins. — Prayer and the service of God [point de vue calviniste]. — Londres, Faber, 1944, 8°, 103.

Dom G. Belorgey. — Pratique de l'oraison mentale. T. I, oraisons ordinaires. Paris, le Cerf, 1945, 16°, 255.

H. M. M. Fortmann. — Aandachtig biden. Een psychologische studie over de eigenschappen, de mogelijkheden en de grenzen van de gebedsconcentratie. — Nijmegen-Utrecht, Dekker en van de Vegt, 1945, 8°,212.

Inchiesta sulla meditazione. — VC, 1946, 12, 387-99, 522-529, 632-635, 1943, 13, 72-80.

Réponse au programme exposé *ibid.*, 88-90.

H. Pinard de la Boullaye. — Les étapes de la rédaction des *Exercices* de **S. Ignace**. — Paris, Beauchesne, 1945, 12°, VII-68.

H. Pinard de la Boullaye. — Exercices spirituels selon la méthode de **S. Ignace** — T. I. *Les Exercices*, 4e éd., t. II, Retraites et triduum.— Paris, Beauchesne, 1944, 12°, XXVIII-314 et VIII-359.

S. Ignacio de Loyola. — Ejescicios espirituales. Prologo par J. M. Pemén. — Madrid, Atlas, 1944, 12°, 324.

J. Calveras, SJ. — Ejercicios espirituales, directorio y documentos de san Ignacio de Loyola. Glosa y vocabulario de los Ejercicios. — Barcelona, Editorial Balmes, 1944, 8°, 519.

A. Oraa, SJ. — Ejercicios de san Ignacio de Loyola, 2e éd. — Madrid, *Razón y Fe*, 1944, 2 vol. 841 et 614.

J. Calveras. — Primer modo de orar sobre las potencias. Memoria, entendimiento y voluntad. — *Manresa*, t. 14, 1942, p. 165-175.

A. Torres, SJ. — Apuntes de ejercicios. (Primera serie). — Cadiz, Editorial Escelice, 1942, 8°, 450,

M. Gonzalez, SJ. — Retiros espirituales. — Santander, Sal terrae, 1944, 302.

M. de Iriarte, SJ. — La disposición del alma en los Ejercicios. — *Manresa*, 1944, 16, 298-311.

A. Torres, SJ. — El principio y fundamento. — *Manresa*, 1944, 16, 58-65.

F. X. Lawlor, SJ. — The Doctrine of Grace in the Spiritual Exercices. — *Theol. Studies*, 1942, p. 513-532.

X. — Via Vitae. Notes d'un retraitant (publiées par dom **Cl. J. Nesmy**). — *Témoignages*, 1945, 7, 491-502.

F. Stenger. — Meditation, Soul Action. — *Eccl. Rev.*, 1940, 103, 131-140.

C. van Hulst, OFM. — La storia della divozione a Gesù Bambino nelle immagini plastiche isolate. — *Antonianum*, 1944, 19, 35-54.

M. Smits van Waesberge, SJ. — Jets over leer en practijk van de geestelijke communie in de Middeleeuwen, voornamelijk in het licht van de vaderlandse devotie-litteratuur. — *Stud. Cath.*, 1943, t. 19, p. 172-186.

M. Nicolau. — La liturgia en la espiritualidad contemporanea. — *Manresa*, t. 15, 1943, p. 19-33.

A. Stolz, OSB. — Liturgia e devozione personale. — VC, 1942, 4, 273-298.

J. Sily, SJ. — La Eucaristia y el perdôn de los pecadós veniales segun Santo Tomás. — *Ciencia y Fe*, 1, 1944, 7-18.

M. Quinlan. — Meaning of devotion to the sacred Heart. — *Eccl. Rev.*, 1943, 108, 401-14 ; 109, 24-38

J. M. Bover. — Valor ascético de la devoción a la Virgen Maria. — *Manresa*. — 1942, t. 14, 157-164.

L. Angel. — Maria y el Cuerpo místico. — *Rev. esp. de teol.*, 1943, 3, 32-62.

R. Garrigou-Lagrange, OP. — Le progrès spirituel en Marie. — VS, 1941, 65, 16-30.

G. Le Bras. — Les confréries chrétiennes. Problèmes et propositions. *Rev. Hist. Droit Franc. Etrang.*, 1940-1941, p. 310-363.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES.

J. Bujanda, SJ. — Vida espiritual y elección de estado. — Cadiz, Escelice, 1945, 574.

J. Geerts, MSS. — Seminarie of Noviciaat? — OGL, 1941-45, 21, 163-173.

Sur le livre du **P. J. de Guibert** qui a le même titre.

A. Peinador, CMF. — Sacerdotium saeculare et status religiosus seu de perfectione comparata in sacerdotium saeculare et statum religiosum. — Rome, typ. Via Banchi Vecchi, 12, 1940, 8°, 78.

(Tirés à part du *Comm. pro religiosis)*.

A. Peinador, CMF. — Santidad sacerdotal y perfección religiosa. — Madrid, Fax, 1943, 225.

E. Guerrero, SJ. — Un interesante problema de teología y ascética : sacerdote secular o religioso? — *Razon y Fe*, 1941, 123, 201-222.

A. Lopez, SJ. — La perfección sacerdotal y su fundamento. — Barcelona, éd. Balmés, 1943, 401.

G. J. Shannon. — An Essay on Priestly Sanctity. — *Clergy Review*, 1945, 25, 97 suiv.

J. Wels, SJ. — Mary and the Priest. — *Eccl. Rev.*, 1940, 103, 386-394.

Mgr Auvity. — A mes prêtres. L'âme sacerdotale. Retraites et méditations. — Rodez, Carrère, 1944, 12°, 520.

J. Thilges. — The Priest and Contemplation. — *Eccl. Rev.*, 1942, 106, 40-50.

G. Brillet. — Méditations sur le sacerdoce. — Paris, Desclée De Brouwer, 1942, 24°, 200 p.

Gabriele di S. M. Maddalena, OCD. — Sacerdozio e perfezione. dans *Acta pont. Acad. rom. S. Thomae Aq.* — Turin. Marietti, 1940, 8°, 6, 186-213.

F. Franzi. — Verso l'altare con Maria. La Madonna e il sacerdote : nella sua formazione in Seminario, nella sua vita spirituale e suo apostolato ! Casale Monferrato, Propaganda Mariana, 1944, 8°, 168.

A. Fraterno. — Note pratiche per la formazione spirituale dei seminaristi. — Milan, Libreria Pontificia Arcivescovile, 1945, 16°. VI-158.

B. O'Brien, SJ. — Spirituality and the active Life. — *The Month*, 1941, march.-april and may-june.

F. Andres. — Das religiöse Leben und seine psychologische Erforschung. — *Zeitsch. Asz. Myst.* t. 19, 1944. — *Zeitsch. kath. Theol.*, t. 68, 1944, p. 39-52.

P. Pasciak, OP. — De obedientia religiosa secundum d. Thomam et thomistas. — Rome, Angelicum, 1945, 8°, XIV-85.

C. Mazon, SJ. — Las reglas de los religiosos. Su obligación y naturaleza jurídica. — Rome, Université grégorienne, 1940, 8°, XV-360.

Dom L. Jaubert. — L'ordre monastique. — *Témoignages*, 7, 1945, 402-416.

Dom U. David. — Les deux faces de l'humanisme monastique. — — *Témoignages*, 7, 1945, 441-460.

Dom H. Engelmann. — L'apostolat du moine. — *Témoignages*, 7, 1945, 464-484.

R. Schutz. — Origines évangéliques du monachisme bénédictin (Thèse dactylographiée de Lausanne, 1943).

F. Friedrich, OSB. — Conversatio morum. Das zweite Gelübde Benediktinermönches. — Studien und Mitteilungen zur Gesch. des Benediktinerordens, t. 59, 1941-1942, p. 200-236.

M. Cordovani, OP. — I tre caratteri della spiritualità domenicana. VC, 1943, 15. 524-543.

— Le fonti della spiritualità domenicana. — VC, 1943, 15, 445-457.

E. Georges, eud. — Les Eudistes, trois siècles d'action doctrinale et spirituelle. — *Année théologiqne*, 1944, 5, 99-109.

Sur le 3e centenaire de la fondation de la Congrégation.

A. Paruffo. — Il Terz' Ordine francescano nel pensiero dei Papi (da Pio IX a Pio XII). — Rome, Commissariato del Terz' Ordine, 1944, 8°, XXXI-546.

J. Salgües, SJ. — ¿ Metrimonio o virginidad ? — *Razón y Fe*, 1945, 132, 361-74.

Th. Camelot, OP. — Virgines Christi. — Le Cerf, 1945, 12°, 96.

G. Gabel, AA. — La sainteté dans le mariage. A propos de la « Belle Acarie », — *Année théologique*, 1943, 309-340.

R. Maistriaux. — Mariage route de sainteté. Préface de **P. Dufoyer**. — Bruxelles, Action familiale, 1945, 12°, 230.

F. Cayré, AA. — La formation chrétienne des adultes. La théologie vivante. — *L'année théologique*, 1945, 4, 326-346.

D. Mesnard, OP. — Spiritualité de l'apôtre laïc. — VS, 1942, 66, 388-395.

P. Glorieux. — Vocation paysanne et vie chétienne. — Laboureur, 1943, 16°, 467.

— Y a-t-il une sainteté paysanne ? *ibid.*, 60 p.

— Le Christ, modèle des paysans, *ibid.*, 36 p.

Dott. E. Toffoletto. — Valore morale e apologetico della medicina, VC, 1941, 13, 489-513.

Spiritualité de l'ingénieur. — *Echos de l'U. S. I. C.*, mai-juin 1942, résumé dans VS, 1943, 66, 87-91.

D. J. Saunders. — Tbe supernatural Value of a Soldier's Death. — *Theol. Studies*, 1945, p. 35-50.

E. Serra Buxo. — La dirección espiritual de la niñez. — *Apostolado sacerdotal*, 1944, 8-9, 337-356.

A. Garmendia de Otrola, SJ. — La direcciòn espiritual del niño. Educaeión del seutimento religioso en el niño y en el joven. — *Sal terrae*, 1944, 32, 19-30, 406-413, 487-495.

R. Garrigou-Lagrange, OP. — L'esistenza delle virtù eroiche nei bambini. — VC, 1943, 15, 458-470. — La natura..., VC, 1943, 15, 544-554

Scoutisme et spiritualité. — Bruxelles, Fédération des scouts catholiques, rue de Dublin, 21, 1944, 8°, 174 p.

VII. — *HISTOIRE : TEXTES, DOCUMENTS, ÉTUDES.*

I. — Ancien Testament et Spiritualité Juive

G. Nagel. — Crainte et amour de Dieu dans l'Ancien Testament. — *Rev. de th. et de phil.*, 1945, 1, 333, 175-186.

J. S. Minkin. — Jewish mysticism. — *Journal of Religion*, 1944, 24. 188-200.

II. — Nouveau Testament

Thellier de Poncheville. — L'histoire sacerdotale de Jésus. — Paris, Spes, 1945, 12°, 588.

G. E. Closen. — Die heilige Schrift und das Beten des Christen. — ZAM, 1943, 18, p. 128-140.

J. Lebreton, SJ. — La doctrine spirituelle du Nouveau Testament. *Mélanges E. Podechard*, Lyon, 1945, p. 175-190.

E. Walter. — Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament.— Fribourg, Herder, 1940, 8°, VII-210.

W. Van Leeuwen. — *Eirene* in het Nieuwe Testament. — Wageningen, Veeman, 1940, 8°, 332.

G. Heard. — The code of Christ. — New-York, Harper, 1941, XXI-167.

M. Dibelius. — The Sermon of the Mount. — New-York, Scribner, 1940, 8°, VI-147.

R. Stoll. — The sermon of the Mount. — *Eccl. Rev.*, 1941, 104, 193-209, 301-318, 395-411.

L. Ragaz. — Die Bergpredigt Jesu. — Berne, Lamy, 1945, 8°, 197.

R. Gutzwiller. — Gedanken zur Bergpredigt. Zurich, NZN, Verlag, 1945, 12°, 104.

J. Nélis. — L'antithèse littéraire ΖΩΗ-ΘΑΝΑΤΟΣ dans les épîtres pauliniennes. — *Eph th. lov.*, 1943, XX, 18-53.

A. Hulzsbosch, OSA. — Conceptus paulini vitae ac mortis. — *Divus Thomas*, 1944-46, 35-55.

F. Tillmann. — Ueber « Frömmigkeit » in den Pastoralhriefen des Apostels Paulus. — *Pastor Bonus*, t. 53, 1942, p. 129-136.

O. Centerwall.— Häll fast det du har ! Meditationer över Hebréerbrevet. — Stockholm, Diakonistyr, 1942, 338 p.

III. — I-IIIe Siècles

A. Segovia, SJ. — Espiritualidad patrística. — Madrid, Escelice, 1944, XVI-1127.

S. Salaville. — De la spiritualité patristique et byzantine à la théologie russe. — *Etudes byzantines*, III. 1945, 215-244 [Recension

critique d'un certain nombre d'ouvrages concernant Clément de Rome (Bardy), de la coll. les Sources chrétiennes, Origène, Clément d'Alexandrie, Diadoque, Maxime et les ouvrages de Daniélou, Camelot, Mondésert, H. von Balthasar, du Manoir (sur S. Cyrille d'Alexandrie), Lossky, Boulgakoff et les récits d'un pèlerin russe].

M. Viller. — Autour de la spiritualité byzantine. — *Bull. de litt. eccl.*, 1942, 43, 169-179.

J. V. Bartlet. — Church Life and Church Order during the first four ceuturies (ed. by **C. J. Cadoux**). — Oxford, Blackwell, 1943, LXIV-207.

C. Chavasse. — The Bride of Christ : An Enquiry into the Nuptial Element in Early Christianity. — Londres, Faber et Faber, 1940, IX-243.

Claudio de J. Crucificado, CD. — El cuidado de la virginidad en los primeros siglos de la Iglesia. — *Espiritualidad*, 1944, 3, 337-52.

E. Peterson. — L'imagine di Dio in **S. Ireneo**. — SC, 1941, 19, p. 46-54.

Th. Camelot, OP. — Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez **Clément d'Alexandrie**. — Paris, Vrin, 1945, 8°, 158.

S. Tavares Bettencourt, OSB. — Doctrina ascetica **Origenis** seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemonibus. — Rome, Sant' Anselmo, 1945. 143.

IV. — IVe-Ve Siècles

A) Orient

G. Garitte. — Histoire de texte imprimé de la **Vie** grecque de saint **Antoine**. — *Bull. Institut hist. belge de Rome*, 1942-3, 27, 5-9.

P. Noordeloos et **F. Halkin**. — Une histoire de **S. Antoine** ; la « légende de Patras ». — *Anal. Boll.*, 1943, LXI, 211-250.

Ch. W. Jones. — A legend of **St Pachomius**. — *Speculum*, 1943, 18, 198-210.

J. Morson.— The Blessed Eucharist in **Monastic Egypt**.— *Clergy Review*, 1943, 23, 408 suiv.

A. Van Lanschoot. — Une allocution à des moines en visite chez **S. Athanase**. — *Angelicum*, 1943, 20, 249-253.

Texte copte et traduction française.

D. Amand, OSB. — Essai d'une histoire critique des éditions générales de **S. Basile de Césarée** (fin). — *Rev. Bén.*, 56, 1945-46, 136-173. Cf. RAM, 348.

P. 153-173 tableau synoptique des enrichissements successifs des éditions générales de S. Basile.

Grégoire de Nysse. — *La création de l'homme*, introd. et trad. par **J. Laplace**, notes de **J. Daniélou** (Sources chrétiennes, 6). — Paris, éd. du Cerf, 1941, 12°, 256.

M. de Gandillac. — A propos de **Grégoire de Nysse**. — *Dieu vivant*, 1945, 3, 123-134.

L. Rebecchi. — L'antropologia sopranaturale di san **Gregorio Nisseno**. — Piacenza, Divus Thomas, 1943, 8, 55.

J. T. Muckle. — The Doctrine of St **Gregory of Nissa** on Man as the Image of God. — Mediaeval Studies, Toronto, t. 7, 1945.

S. Giovanni Crisostomo. — Omelia sulla Lettera di S. Paolo ai Colossesi. Texte, traduction, introduction et notes de **C. Piazzino**. — Turin, Soc. ed. intern., 1940, 8°, XX-462.

B. M, Bejorana. — **Juan Crisostomo**, Cartas a santa Olimpiades, trad. et notes (Excelsa, 12). — Madrid, Aspas, 1945, 12°, 174.

R. Draguet. — Le chapitre de l'*Histoire lausiaque* sur les Tabennesiotes dérive-t-il d'une source copte? — *Muséon*, 1944, 57, 53-145; 1945, 58, 15-95.

M. J. Kelly. — Life and times as revealed in the writings of St **Jerome** exclusive of his letters. — Washington, Cath. Univ. of America Press., 1944, 8°, XV-173.

S. Ranieri — Il sacramento del Battesimo nel pensiero di **S. Girolamo di Stridone**. — Patignano, A. de Robertis, 1945, 16°, 50.

W. A. Oldfather et divers. — Studies in the Text Tradition of St **Jerome's Vitae Patrum**. — Urbana, The University of Illinois Press, 1943, 8°, XIV-566.

F. Bar. — Un fragment de la *Vie des Pères*. — *Romania*, 1942-43, 67, 513-527.

J. Muyldermans. — S. **Nil** en version arménienne. — *Muséon*, 1943, LVI, 77-114.

B) Occident

Zanta L. — Sainte **Monique** et son fils. — Plon, 16, XII 224.

S. Augustin. — Œuvres IV-VI. *Dialogues philosophiques*. I. Problèmes fondamentaux par **R. Jolivet**. II. Dieu et l'âme, par P. de **Labriolle**. III. De l'âme à Dieu par J. **Thonnard**. 3 vol, 16°, de 472, 420 et 542 p.

S. Augustin. — Les *Confessions*. Introduction, traduction et notes par **G. Combès**. — Paris, Lethielleux, 1942, 12°, XXXII-623.

S. Augustin. — *Confessions*. Livres I-VIII. Texte établi et traduit par **P. de Labriolle**, t. I, 3e éd. revue et corrigée. — Paris, Les Belles-Lettres, 1944, 12°, XXIII, 203 et 204.

S. Aurelio Agostino. — *Le Confessioni*, trad. et notes par **G. Cappelli**. — Turin, Marietti, 1945, 802.

P. Courcelle. — Les premières *Confessions* de saint Augustin. — *R. Et. latines*, 1943-1944, 21-22, 155-174.

J. Geerts, MSC. — Over een boek van den H. **Augustinus** (De bono coniugali). — OGL, 1941, 21, 84-92 ; 130-134.

Sint **Augustinus** Brief am Proba [sur la prière, ep. 130] tr. flamande par L. Coppens E. S. A. — Kontich, 1945, ed. des PP. Augustins, 52, 8°.

F. Brambilla, SJ. — Necessità della preghiera. La dottrina cattolica alla luce del pensiero di S. **Agostino**. — Roma, Civiltà Cattolica, 1943, 16°, 218.

C. Boyer, SJ. — San **Agustin**, sus normas de Moral. — Buenos-Aires, Excelsa, 1945, 8°, 240.

E. J. Carney. — The doctrine of S. **Augustine** on Sanctity. — Washington, The Cath. Univ. of America Press, 1945, X-121 p.

St J. Grabowski. — The Holy Ghost in the Mystical Body of Christ according to St. **Augustine**. — *Theol. Studies*, 1944, p. 452-483 ; 1945, p. 62-84.

M. W. Leistner. — The influence during the Middle Ages of the treatise *De vita contemplativa* and its surviving Mss. — *Misc. Giov. Mercali*, 1946, 2, 344-358.

J. Leclercq, OSB. — Deux sermons inédits de saint **Fulgence**. — *Rev. Bén.*, 56, 1945-46, 93-107.

Diadoque de Photicé. — *Sermon sur l'Ascension*, intr. et trad. par **E. des Places**. — Ed. du Cerf, 1943, 8°, 192.

V. — VIe-XIe Siècles

A) Orient

A. Ehrhard. — Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche, von d. Anfängen bis zum Ende d. XVI. Jhts. 1e part. : Die Ueberlieferung. T. III, fasc. 5. (Texte u. Untersuchgn z. Geschichte d. altchristl. Literatur. T. LII, fasc. 5). — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1943, 8°, p. 609-722.

E. Herman. — Die Regelung Armut in den byzantinischen Klöstern. — *Orient. ch. per.*, 1941, 7, 406-460.

P. Peeters. — S. Syméon Stylite et ses premiers biographes. — *Anal. Boll.*, 1943, LXI, 29-71.

Denys l'Areopagite. — Œuvres complètes, trad., introd. et notes par **M. de Gandillac**. — Aubier, 1943, 12°, 392.

A. Watt. — *Theologia mystica* Being the treatise of saint **Dionysius Pseudo Aréopagita** on mystical theology together with the first and fifth epistles. — West Park (New-York) Holy Cross press, 1944, 60.

E. Elorduy, SJ. — ¿ Es Ammonio Sakkas el pseudo Areopagita ? — *Est. eccles.*, 1944, 18, 507-557.

C. Pera. — La « Teologia del Silenzio » di **Dionigi il Mistico**. — VC, 1943, 15, 267-276, 361-370 ; 471-480, 555-565.

Vos de Wael. — De *mystica theologia* von **Dionysius Mysticus** in de werken van **Dionysius Carthusianus**. — Nimègue, Dekker, 1942, 4°, XIV-264.

J. Loosen, SJ, — Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei **Maximus Confessor**. — Müuster, Aschendorff, 4941, 8°, XXII-132.

M. Th. Disdier. — Le témoignage spirituel de **Thalassius le Syrien**. — *Etudes byzantines*, II, 1943, 79-118.

G. Hofmann, SJ. — Der hl. **Johannes Klimax** bei **Photios**. — *Orient. ch. period*, 1941, 7, 441-479.

J. van der Ploeg. — Un traité nestorien du culte de la Croix. — *Mvséon*, 1943, LVI, 115-128.

B) Occident

1. *Saint Benoît*

Card. **I. Schuster**. — I miei criteri per la futura storia di **S. Benedetto**. — SC, 1945, 73, 201-203.

E. Delaruelle. — Saint **Benoît**, l'homme et l'œuvre. — VS, 1944, 66, 267-281.

— S. **Benoît** et la civilisation de son temps. — *Ibid.*, 359-371, 435-444.

G. Prado. — Regla de san **Benito** de Nursia. Trad. et notes. (Col. Excelsa, T. IX). — Madrid, Aspas, 1943, 12°, 179 p. et 5 pl.

Ph, Schmitz, OSB. — Saint **Benoît**. *La règle des moines*, trad. et introd. — Abbaye de Maredsous, 1945, 12°, XVII-117.

Card. **I. Schuster**. — La penitenza sacramentale nella *Regula monasteriorum* di S. **Benedetto**. — SC, 1943, 71, 393-400.

Card. **I. Schuster**. — La dottrina spirituale d. **S. Benedetto** e la « *Scuola di perfezione* » di S. **Giovanni il Climaco**. — SC, 1944, 72, 161-176.

H. Vanderhoven. — S. **Benoît** a-t-il connu la *Règle du Maître ?* Simple contribution aux données d'un problème difficile. — RHE, 1944-45, 40, 176-187.

R. Weber. — Interpolation ou omission ? A propos de la règle de saint **Benoît** et de celle du **Maître**. — *Rev. ét. lat.*, 1945, 23, 119-134.

Card. **I. Schuster**. — Le prime apparizioni della *Regula* di S. **Benedetto** nelle Gallie. — SC, 1941, 5, LXXIII, 3-16.

2. Divers

A. Bocognano. — **Boèce** (479-524). — VC, 1942, 66, 510-520.

G. Bardy. — **Cassiodore** et la fin du monde ancien. — *L'année théologique*, 1945, 6, 383-425.

San **Gregorio Magno**. — *La regola pastorale*. Versione e silloge par **E. Fornasari**. — Rome, P. Soc. S. Paolo, 24°, 326.

J. F. Sagües. — La doctrina del Cuerpo místico e san **Isidoro** (suite). — EE, 1943, XVII, 517-546.

C. M. Sage. — Paul **Albar de Cordoba**. Studies on his life and writings. — Washington, Cath. Univ. of America Press, 1943, 8°, XII-240.

J. Madoz, SJ. — El epistolario de **Alvaro de Cordoba**. — *Las Ciencias*, 1945, X, 1-14.

J. Roussel. — Saint **Colomban** et l'épopée colombanienne. — Baume-les-Dames, éd. Servir, 1941, 2 vol. 310 et 258.

R. Fernandez Pousa. — San **Valerio** como fuente histórica. — Madrid, Aguado, 1943, 8°, 12.

D. Knowles, OSB. — The Monastic Order in England. A history of his development from the times of St. **Dunstan** to the Fourth Lateran Council, 943-1216. — Cambridge, University Press, 1940, 8°, 764.

M. Dirickx, SJ. — De H. **Gerard van Brogne**. — OGE, 1944, 18, 48-125.

Mlle M. Dubois. — **Aelfric**, sermonnaire, docteur et grammairien. Contribution à l'étude de la vie et de l'action bénédictines en Angleterre au Xe siècle. — Droz, 1943, 8°, VIII-420.

A. Giabbani. — Le fonti del pensiero camaldolese. — VC, 1940, 12, 334-334, 466-482.

— Il Cenobio Camaldolese. *Ibid.*, 1941, 13, 203-236.

— L'eremo di San **Romualdo**, 1942, 14, 50-86.

V. Vailati. — La devozione all' umanità di Cristo nelle opere di san **Pier Damiani**. — *Divus Thomas* (Piacenza), 1943, XLVI, 78-93.

Dom J. Leclercq, OSB. — Prédicateurs bénédictins aux XIe et XIIe siècles. — *Revue Mabillon*, 1943, 48-73.

VI. — XIIe-XVe Siècles

A) Orient

V. Lossky. — La théologie de la lumière chez saint Grégoire de Thessalonique [**Grégoire Palamas**]. — *Dieu vivant*, 1, 1945, 93-118.

S. Salaville, AA. — Vues sotériologiques chez **Nicolas Cabasilas** (XIVe siècle). — *Etudes byzantines*, I, 1943, 5-57.

S. Salaville, AA. — La vie monastique grecque au début du XIVe siècle d'après un discours inédit de **Théolepte de Philadelphie**. — *Etudes byzantines*, 1944, 2, 119-125.

M. Candal. — Origen ideológico del Palamismo en un documento de David Disipato (s. XIV). (Miscelánea Comillas, 1892-1942. Extr,) Comillas (Santander), Université, 1943, 8°, p. 489-525.

B) Occident

1. Généralités

B. Smalley. — The Study of the Bible in the Middle Ages. — Oxford, 1942.

C. Spicq. — Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen-Age. (Bibliothèque thomiste, XXVI). — Paris, Vrin, 1944, 8°, 401.

S. Schreiber. — Mittelalterliche Passionsmystik und frömmigkeit. — *Theol. Quart.*, 1941, 32-44, 107-123.

E. Elorduy. La motivacion de la virtud en la edad media. — *Rev. Esp. Teol.*, t. 3, 1943, p. 63-114.

A. Watkin. — An English mediaeval instruction book for novices. — *Downside Review*, 1939, 57, 477-488 ; 1940, 58, 53-66, 199-207.

W. Muschg. — Mystische Texte aus das Mittelalter. — Bale, Schwabe, 1943, 8°,163.

Ch. M. Lancaster.— Saints and sinners in old romance. Poems of feudal France and England. Traduction. Nashville, Vanderbilt.— University Press., 1942, XXVIII-438.

2. — XIIe Siècle

K. Spahr. — Das Leben des hl. **Robert** von Molesme. Ein Quelle zur Vorgeschichte von Citeaux. Unters. und herausgegeben.— Erihourg (Suisse), imp. Saint-Paul, 1944, XLIV-48.

W. Watkin. — Saint **Bernard**. The Man and his Message. — Manchester, University Press, 1944, 8°, V-72.

S. Bernard. — Œuvres, trad. M. **Davy**. — Aubier, 1945, 2 vol.

S. Bernard. — *La considération*, trad. P. Dalloz. — Grenoble, Didier, 1945, 16°, XXIV-321.

G. Burch.— The Steps of Humility by **Bernard** Abbot of Clairvaux translated by **G. Burch** with Introd. and Notes as a Study of his Epistemology. — Cambridge Mass. Harward Univ. Press, 1940, 8°, XI-287.

S. Bernardo di Chiaravalle. — Lettere, 1e parte, trad. italienne et notes par L. **Giovando**. — Turin, Soc. ed. intern. 1944, 8°, XXXIX-603.

S. Bernard de Clairvaux. — Textes choisis par **A. Beguin** et **P. Zennthor**. — Fribourg (Suisse), Eyloff, 1944, 292.

A. Wilmart, OSB. — Le « Jubilus » sur le nom de Jésus dit de saint Bernard. — *Ephemerides Liturgicae*, 57, 1943, 8°, 286 p.

Cf. le compte rendu de F[rançois] C[hâtillon] dans *Rev. M.A. latin.*, 1947, 3, 168-174.

E. Kleineidam. — Das Wirken des Heiligen Geistes in der menschlichen Seele nach **Bernard** von Clairvaux. — *Theol. u. Seelsorge*. 1943, p. 24-35.

G. Bardy. — Saint **Bernard** et **Origène**. — *Rev. M. A. latin.*, 1945, 1, 420-431.

J. Schwietering. — Der Tristan **Gottfrieds von Strassburg** und die Bernhardische Mystik. — Berlin, W. de Gruyter, 1943, 4°, 26.

M, Davy. — Un traité de la vie solilaire. — *Epistola ad fratres de Monte Dei* de Guiltaume de Saint-Thierry. Edition critique du texte latin, Préface de dom Wilmart. — Paris, Vrin, 1940,8°,193.

M. Davy. — Un traité de la vie solitaire. Lettre aux frères du Mont-Dieu de Guillaume de Saint-Thierry. Traduction française, introduction et notes doctrinales. — Paris, Vrin, 1940, 8, 334.

J. M. Déchanet. — Meditativa oratio n° XIII. Une page encore inédite de **Guillaume de Saint-Thierry**. — *Coll. Ord. Cisterc.*, 7, 1940, 2-12.

J. M. Déchanet. — Le « naturam sequi » chez Guillaume de Saint-Thierry. — *Coll. Ord. Cisterc.*, 7, 1940-1945, 141-148.

J, M. Déchanet. — *Amor ipse intellectus est.* La doctrine de l'amour intellection chez Guillaume de Saint-Thierry. — *Revue du M. A. latin*, 1, 1945, 349-374.

A. W. Borridge. — The spirituality of St. **Aelred**. — *Downside Review*, 1940, 58, 215-247.

Abélard. Œuvres choisies. Textes et trad. Logique, Elhique, par **M. de Gandillac**. — Aubier, 12°, 347.

F. Guimet. — Notes en marge d'un texte de Richard de Saint-Victor (De Trinitate, l. III, c. 2, sur la charité). — *Arch. hist. doctr. et litt, du M. A.*, 1945, 14, 371-394.

J. A. Herbert. — The french text of the *Ancren Riwle*. — Londres, Cumberlege, 1944, 8°, XIII-318.

J. P. Bonnes. — Un des plus grands prédicateurs du XII[e] siècle **Geffroy du Loroux**, dit Geffroy **Babion**. — *Rev. Bén.*, 56, 1945-46, 174-215.

Avec deux sermons inédits *ad sacerdotes* l'un de G. Babion et l'autre de Pierre Comestor.

L. Tondelli. — **Gioacchino da Fiore** e il concilio Lateranense II. SC, 1943, 71, 126-131.

J. Foberti et **L. Tondelli**. — Ancora sur *Il libro delle figure di* **Gioacchino da Fiore**. — SC, 1943, 71, 185-196.

3. — *XIIIᵉ Siècle*

A. Dominicains

R. Arbesmann et **W. Humpfner**. — **Jordani de Saxonia**. *Liber Vitas fratrum*. — New-York, Cosmopolitan, Co, 1943, XCII-543.

D. Chenu, OP. — Le couvent médiéval. — *Rencontres*, 9, 14-30, s. d. [1945].

B. Franciscains

J. Moormann. — The Sources for the Life of St. **Francis of Assisi**. — Manchester University Press, 1940, 8°, XVI-1476.

D. Bulgarini. — Santo **Francesco**. — Turin. Paravia, 1940, 8°. 368.

G. Salvadori. — Vita breve di san **Francisco** d'Assisi. Con un saggio di N. **Vian**, su Giulio **Salvadori** e Paul **Sabatier**. — Milan, Vita e Pensiero, 1941, 16°, XLI-136.

P. Pancratius. — De H. **Franciscus** en de H. **Johannes** van het Kruis. — FL., 1944, XXVII, 64-77, 170-182.

Lorenzo di Fonzo, OMConv. — Nuova interpretazione del « Cantico di Frate Sole ». — *Misc. fr.*, 1943, 43, 305-314.

Sur le livre de L. F. **Benedetto**, Il Cantico di Frate Sole, 1941.

F. Delorme, OFM. — Les flores Sancti Francisci. — *Misc. fr.*, 1943, 43, 171-178.

F. L. de Legisima et **L. G. Canedo**. — Obras completas de **san Francisco de Asis**. — Madrid, Bibl. de autores cristianos, 1944, 8°, 1200.

Escritos completos de san **Francisco de Asis** y biografias de su época. — Madrid, editorial católica, 1945, XLIV-872.

S. François. — Les *Fioretti*, trad., intr. et notes par **A. Masseron**. Editions franciscaines, 12, XXVI-195.

O. Englebert. — Les *Fioretti* de saint **François**. Introd. et trad. — Denoël, 1945, 8°, XXIX-422.

H. Beck. — The dispute over franciscan poverty, 1226-1318. — *Eccl. Rev.*, 1943, 109, 331-350, 418-436.

P. Bayart. — Les sermons de **S. Antoine de Padoue** pour l'année liturgique. Trad. française et intr. — Paris, Editions franciscaines, 1944, 8°, 256.

V. Breton, OFM. — La triple voie de saint **Bonaventure**. — Editions franciscaines, 1942, 16°. 208.

S. Bonaventura. — *Over de wollmaakteid van het leven en over het besturen der ziel*. Trad. par M. **Goossens**. — Hilversum. Brand, 1945, 8, 76.

C. Guasti. — *Lo stimolo dell' amore divino*. Opera già attribuita a S. **Bonaventura da Bagnoregio**, trad. italienne. — Milan, Vite e Pensiero, 1945. 16°, XVI-318.

G. Cantini, OFM. — S. **Bonaventura da Bagnorea** « magnus Dei Sator » (fin). — *Antonianum*, 1940, 15, 29-74, 155-188, 245-274.

I. Squadrani. OFM. — S. **Bonaventura** christianus philosophus. — *Antonianum*, 1941, 16, 103-130, 353-304.

L. Veuthey. OMConv. — Scientia et sapientia in doctrina S. Bonaventurae. — *Misc. fr.*, 1943, 43, 1-13.

M. Grabmann. — Der Einfluss des hl. Bonaventura auf die Theologie und Frömmigkeit des deutschen M. As. — ZKT, 1944, LXVIII, 19-27.

F. M. Delorme, OFM. — Quatre chapitres inédits de **Jean de Pecham**, OFM, sur la perfection religieuse et autres états de perfection. — *Coll. franc.*, 1944, 14, 84-120.

S. Clasen, OFM. — Die Kampfpredigten des **Wilhem von S. Amour** gegen die Mendikantenorden. — *Kirchengeschichtliche Studien P. M. Bihl als Ehrengabe dargeboten*, 1941, 80-94.

S. Clasen, OFM. — Der hl **Bonaventura** und das mendikantentum. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des Pariser Mendikantenstreites, 1252-1272. — Werl, 1940.

E. Bettoni. — L'ascesa a Dio in **Duns Scoto**. — Milan, Vita e Pensiero, 1943, 8°, 122.

F. Delorme, OFM. — Fr. P. J. **Olivi**. Questio de voto regulam aliquam profitentis. — *Antonianum*, 1941, 16, 131-164.

C. Divers

I. C. Sheppard. — Carmel in England : the seventh Centenary. — *Clergy Review*, 1942, 493 suiv.

P. Weissenberger, OSB. — Die ältesten statuta monastica der Silvestriner. — *Rom. Quartalschr*, t. 47, 1939, p. 31-109.

S. Roisin. — L'efflorescence cirtercienne et le courant féminin de piété au XIII[e] s. — RHE, 1943, XXXIX, 342-378.

M. T. d'Alverny. — Le second commentaire de **Thomas Gallus**, abbé de Verceil sur le Cantique des Cantiques. — *Archives d'hist. doct. et litt. du M. A.*, 1942, 13, 391-402.

W. Vowles. — **Eva**, Recluse and Corpus Christi. — *Downside Review*, 1940, 420-437.

F. Lecoy. — **Guillaume de Saint-André** et son *Jeu des échecs moralisé*. — *Romania*, 1942-43, 67, 491-503.

D. M. Quynn. — Johan **Henry**, author of the *Livre de vie active*. — *Catholic hist. Review*, 1945, 31, 307-312.

J. **van Mierlo**, SJ. — Van Hadewijch als schrijfster von der 10 n. brief. *Tijschrift voor Neiderland. taal en letterkunde*, 1944, 63, 226-245.

4. — *XIVe-XVe Siècles*

A. Dominicains

J. **Sanchez Alventosa**. — La escuela mística alemana y sus relaciones con los místicos de nuestro siglo de oro.— *Verdad y vida*, 1943, 707-735 ; 1944, 66-107, 281-307, 532-565, 735-757 : Madrid, 1946, 8°, XI-237.

M. **de Gandillac**. — Tradition et développement de la mystique rhénane. — *Mel. de sc. relig.*, 3, 37-82.

G. **van Duyl**. — Bloetijd der mystiek. Een Germaanse synthese in de XIVe en XVe eeuw. — Amsterdam, De Amsterdamsche keurkamer, 1943, 8°, 75.

F. A. et J. M. — Maître **Eckart**. Traités et sermons traduits de l'allemand, avec introduction de **M. de Gandillac**. — Aubier, 1942, 8°, 270.

Meister **Eckhart**. — A modern translation par K. B. Blackney. — New-York, Harper, 1941, XXVIII-333.

P. **Petit**. — Œuvres de Maître Eckhart. Sermons et traités. — Paris, Gallimard, 1942, 8°, 316 p.

G. **Mensching**. — Vollkommene Menschwerdung bei Meister Eckhart. — Amsterdam, Pantheon, 1942, 8° 88 p.

Le B. **Heuri Suso**. Œuvres traduites par Mme **J. Ancelet-Hustache**. — Paris, Aubier, 1943, 12°, 573.

Henrich Seuse. — *Buchlein der ewige Weisheit* übertragen und eingeleitet von **H. Wilms**, OP. — Köln, Albertus-Magnus, Verlag, 1939, in-8, 235.

Verità Cateriniane. Raccolte da un religioso Domenicano dalle Lettere di Sta **Caterina da Siena**. — Turin, Libreria del S. Cuore, 1941, 12°, 467.

St. **Catherine of Siena**. — The *Dialogue*, tr. **A. Thorold**. — Westminster (SA) Newman Book-Shop, 1943, 8, 344.

E. **Dupré Theseider**. — Sulla composizione del *Dialogo* di S. Caterina da Siena. — *Giorno stor. letter. ital.*, 1941, 117, 161-202.

St. **Gillet**. — La mission de sainte **Catherine de Sienne**.— Flammarion, 1945, 16°, 262.

E. **Franceschini**. — Leggenda minore di S. **Caterina da Siena**. — Milan, Vita e Pensiero, 1942, 8°, XVI-168.

S. **Vincent Ferrer**. — *Treatise on the spiritual life*, trad **T. Dixon**. — Westminster (USA), Newman bookshop, 1944, VII-58.

L. M. **de Lojendio**. — **Savonarola**. Estudio biográfico.— Madrid, Espasa, 1945, 8°, 369.

B. Franciscains

A. **Blasucci**, OMConv. — Il cristocentrismo spirituale et la vocazione alla mistica in una grande Beata francescana, **Angela da Foligno**. — VC, 1941, 13. 44-71.

A. **Blasucci**, OMConv. — La missione del dolore nella B. **Angela da Foligno**. — VC, 1941, 13, 141-180.

L. **Oliger**, OFM. — De Secta Spiritus Libertatis in Umbria saec. XIV. — Rome, ed. di Storia e Letteratura, 1943, 8°, XII-166.

F. M. **Delorme**, OFM. — Fratris **Guillelmi de Sarteano**. *Tractatus de excellentia principatus regalis.* — *Antonianum*, 1940, XV, 221-244.

F. M. **Delorme**, OFM. — Apologie de la dévotion au S. Nom de Jésus, par le P. **Nicolas de Torgau**, OFM, gardien de Breslau, 10 sept. 1427. — *Arch. fr. hist.*, 1941, 34, 359-419.

B. **Bughetti**. — Un sermonario di autore francescano del s. XV. (Bibl. univ. de Padoue c. 2065). — *Arch. franc. hist.*, 1940, 33, 409-425.

E. **Platzek**, OFM. — La vida eremitica en les obras del B. Raimondo Lulio (extrait de la *Revista de Espiritualidad*, 1942, n. 2-3). — San-Sebastien, Fides, 8°, 47.

R. **Huber**, OFMConv. — S. **Bernardine** of Siena. — *Eccl. Rev.*, 1944, 110, 45-58.

M. A. **Habig**. — The works of. St. **Bernardine**. — *Franciscan Studies*, 1944, 25, 229-246.

C. **Gumbinger**. — St. **Bernardine's** unedited *Prediche volgari*. — *Franciscan Studies*, 1944, 25, 7-33.

D. **Pacetti**. — La predicazione di S. **Bernardino** in Toscana. Con documenti inediti estratti dagli atti del processo di canonizzazione. — *Arch. fr. hist.*, 1940, 33, 268-318 ; 1941, 34, 261-283.

D. **Pacetti**. — Le prediche Bernardiniane di un codice senese in una recente pubblicazione. — *Arch. franc. hist.*, 1941, 34, 133-34.

B. **Bughetti**. — Il codice Bernardiniano contenente gli schemi del santo in volgare per la Quaresima di Firenze, 1425. *Ibid.*, 185-235.

C. **Cannarozzi**, OFM. — S. Bernardino e il primo quaresimale conosciuto e scritto in volgare italico nel cod. 28 dell' Osservanza (Siena). — *Misc. fr.*, 1943, 43, 130-170.

A. **Emmen**. — Historia opusculi mediaevalis *Nondum erant abyssi* olim **S. Bernardino Senensi** adscripti. — *Coll. franc.*, 16, 148-187.

D. **Pacetti**. — Le prediche autografe di S. **Giacomo della Marca** 1396-1476. Con un saggio delle medesime. — *Arch. franc. hist.*, 1942, 35, 296-327 ; 1943, 36, 75-97.

A. **Curzola**, OFM. — **Caterina Vigri** « La Santa » [Ste Catherine de Bologne, 1413-63, clarisse]. — Milan, Vita e Pensiero, 1941, 12°, 231.

A. **Berengo Morte**, OFM. — La predica su l'Umiltà del B. **Bernardino da Feltre**. — *La Venezia Francescana*, 1940-1942, 3 art ; tirés à part. — Verone, typ. Veronese, 1942, 8, 56.
R. **Invernizzi**. — Intorno a sermoni del B. **Bernardino da Feltre**. — *Atti R. Ist. Veneto Scienze*, etc., 1942, 101, 309 331.

C. Spiritualité flamande et dévotion moderne

L. **Reypens**, SJ. — Een Vaderonsglose van **Ruusbroec**? — OGE, 1943, 2, 9-25.
U. **Notebaert**, SJ. Een onbekende Ruusbroec censuur. OGE, 1940, 14, 109-115.
L. **Reypens**. — Ruusbroec in een Handschrift der Roermondsche Kartuis. — OGE, 1943, 2, 162-173.
A. **Ampe**, SJ. — Orde en wanorde in Ruusbroec's XII Beghinen. — OGE, 1945, 2, 55-82.
L. M. Fr. **Daniëls**. — De vierde brief van Ruusbroec. — OGE, 1943, 2, 141-144.
Meester **Geert Groote**. — Numéro spécial de *Ons geestelijk leven*, 1940, nº 3, pp. 113-180.
J. **Nouwens**, MSC. — **Geert Groote** Diaken. — OGL, 1941, 21, 19-29.
J. **Lindeboom**. — Geert Groote's preeksuspensie. Een bijtrage tot zijn geestlijke plaastsbepaling. — Amsterdam, Noord Hollandsche Uitg-Mij 1941, 8°, 36.
H. **Gall**, MSC. — De Christusgedachte bij **Geert Groote**. — OGL, 1941, 20, 229-240.
W. **De Roy**, SJ. — Briefwisseling tusschen **Petrus van Herenthals** en **Jan van Schoonhoven**. — OGE, 1945, 1, 151-210.
St. **Axters**. — Jan von Schoonhoven's kapittelpreek *Nos autem gloriari oportet*. — OGE, 1943, 2, 26-45.
M. **Battlori**, SJ. — Las ultimas aportaciones al problema de la *Imitación de Cristo*. — Palma de Mallorca. 1944.
A. M. — *De Navolging van Christus*. — OGL, 1941, 21, 38 47.

A propos de l'article du R. P. Debongnie, signalé dans la bibliographie, RAM, 1946, p. 363.

E. J. **Kleiu**. — The *Imitation of Christ* from the first edition of an English translation made c. 1530 by. Richard Whitford. — New-York, Harper, 1941, LXI-261.

D. Divers

Ph. **Hodgson**. — *The Cloud of Unknowing* and *The Book of Privy Counselling*. — Londres, Oxford University Press, 1944, 8°, LXXXVII-227.
S. B. **James**. — Richard **Rolle** Englishman. — *Clergy Review*, 1941, 20, 31 suiv.

A. Gwynn, SJ.— The English Austin Friars in the time of Wyclif. — Oxford, University Press, 1941, 8°, X-295.

J. Engels. — Etude sur l'*Ovide moralisé*. — Groningue, Wolters, 1943, 8°, VIII-146 p.

The Book of Vices and Virtues, a Fourteenth Century English Translation of the « Somme le Roi « of Lorens d'Orlésns edited from the three extant manuscripts by W. N. Francis. — Londres, Oxford University Press, 1942, 8°, LXXXII-378.

S. B. Meech and **H. E. Allen**. — The Book of **Margery Kempe**. vol. I. — Oxford University Press, 1940, 8°; LXVIII-441.

W, Dols. — Het devotieboek van den kapelaan van Sint Helbrecht, een XVijde-eeuws gebedenboek. — OGE, 1944, 1, 259-271.

A. Combes.— Sur les Lettres de Consolation de Nicolas de Clamanges à Pierre d'Ailly. — Arch. HDLMA, 1940-1942, XIII, 359 389.

A. Combes. — Etudes gersoniennes. V. **Gerson** et **Pomerius** [à propos de l'*Ornatus Spiritualium nuptiarum* de **Ruysbroeck**]. — *Arch. hist. doct. et lit. du MA*, 1945, 14, 395-590.

L. Mourin. — L'œuvre oratoire française de Jean Gerson et les mss qui la contiennent. — *Arch. d'hist. litt. MA*, 1946, 15, 225-261.

F. Lecoy. — Recherches sur le *Libro de buen amor* de **Jean Ruiz**, archiprêtre de Hita. — Paris, Droz, 1938, 374.

W. A. Pantin. — The monk solitary of Farne, a XIVth-cent. english mystic. — *Eng. hist. review*, 1944, 59, 162-186.

R. H. Robbins. — Two XIVth-century mystical poems. — *Modern language review*, 1940, 35, 320-329.

O. Ross. — Middle English sermons [c. 1380-1415]. — Oxford University Press, 1940, 8°, LXVI-396.

K. Young. — The mannerly virtues of Chaucer's Virginia. — *Speculum*, 1941, 16, 340-349.

E. Bohnenstaedt.— **Nicolaus von Cues**. Schriften in deutscher Uebersetzung. Fasc. 4 : Von Gottes Sehen. — Leipzig, Meiner, 1942, 239 p.

H. Menzel-Rogner. — **Nicolaus von Cues**. Schriften in deutscher Uebersetzung. Fasc. 5 : Der Laie über Versuche mit der Waage. — Leipzig, Meiner, 1942, 95 p.

R. Gradi. -- Il pensiero del **Cusano**. (Problemi d'oggi. 2e sér., t. VII). — Padoue, Cedam, 1941, 8°, 126 p. L. 16.

Nicolas de Cues. — Œuvres choisies, trad. et introd. par **M. Patronnier de Gandillac**. — Aubier, 1942, 12°, 564.

M. Patronnier de Gandillac. — Le philosophie de **Nicolas de Cues**. La philosophie de l'esprit. — Aubier, 1942, 8°, 499.

Sebastien Brant. — *The ship of fools*. Translated into rhyming couplets with intr. and commentary par **E. N. Zeydel**. — New-York, Columbia Univ. press, 1944, 8°, 400.

P. O. Kristeller. — The philosophy of **Marsilio Ficino**. — Londres, Millord, 1943, XIV-441.

G. Saitta. — Marsilio Ficino e la filosofia dell' umanesimo. 2e édit. (Studi filosofici. 2e sér., t. XX). — Florence, F. Le Monnier, 1943, 8°, 368 p.

B. L. van Helmond, OP. — Mas'oud du Tour 'Abdin. Un mystique syrien du XVe siècle. — Louvain, Muséon, 1942, 8° XIII, 64-101.

Texte syriaque et traduction latine du traité « sur la Trinité, l'Incarnation et les dons divins ».

VII. — XVIe Siècle

A. — Renaissance et Italie

L, Febvre. — Le problème de l'incroyance au XVIe s. La religion de Rabelais. (L'évolution de l'humanité. T. LIII). — Paris, A. Michel, 1943, 8°, 552.

J. F. Mozley. — The english *Enchiridion* of **Erasmus** 1533. — *Rev. of english studies*, 1944, 20, 97-107.

J. E. Hallett. — St **Thomas More** *History of the Passion* transl. from the Latin by his grand daughter Mss **Mary Basset** edited in modern spelling with an introduction. — Londres, Burns, Oates, 1941, XXII-134.

A. de Wilt. — Heeft **Lanrentius Surius** O. Carth. de *Evangelische Peerle* in het Latijn vertaald ? — OGE, 1943, 2, 132-140.

S. T. Sesini. — **S. Caterina da Genova**. — Rome, Sales, 1945, 8°, 167.

P. A. Kunkel. — The Theatines in the history of catholic reform before the establishment of Lutheranism. — Washington, Catholic Univ. of America Press, 1941, 8°, 192.

Melchior a Pobladura, OMCap. — La bella e santa riforma dei Frati Minori Cappuccini. — Rome, ediz. italiane, 1943, 8°, XIX-315.

I. Colosio, OP. — Ancora a proposito dei *Detti notabili* di fra **Battista da Crema**. — VC, 1940, 12, 637-644.

A propos de la publication du P. Abbiatí signalée, RAM, 1946, 366.

B. Paolo Giustiniani [1476-1528, camaldule]. — Trattato sull' Orazione. — VC, 1942, 14, 117-144.

— Come pregava, *ibid.*, 509-515.

Beato Michele Pini († 1522), eremita rinchiuso di Camaldoli. Alfabeto mistico. — VC, 1941, 13, 360-383.

B. Battista Camilla da Varano. — *La Vita spirituale*. Texte de **Santoni** (1881), revu et annoté par **Boccanera,** intr. par M. **Sticco.** — Milan, Vita e Pensiero, 1944, 12°, XXVI-78.

B. — Péninsule ibérique

J. L. Vives. — *Introducción a la sabiduria*, nota preliminar, par **F. Alcayde Vilar.** — Madrid, Ablas, 1944. 12°, 175.

J. B. Gomis. — **Juan Luis Vives**, *Centinela del alma* (Satellitium animi), trad., introd. et notes. — Valence, Todo, 1944, 8°, 82.

J. Calveras. — Fray **Gonzalo de Ocana** traductor del *Flos santorum anónimo*, — *Anal. sacr. Terrae*, 1944, 17, 206-208.

Francisco de Osuna, OFM. — Victoria del amor. — Madrid, Minerva, 1944, 156.

Fidèle de Ros, OMCap. — Influencia de Francisco de Osuna en Laredo y los Martires (Barthelemy des Martyrs, OP.). — *Arch. Ibero-Americano*, 1943, 378-390.

Fidèle de Ros, OMCap. — La contemplation chez **Laredo.** — *Bull. litt. eccl.*, 1943, 44, 293-228; 1944, 45, 147-170.

Luis de Granada. — Vida del padre maestro beato **Juan de Avila**, 2e édit. (Vidas populares). — Madrid, Apostolado de la prensa, 1943, 8°, 175.

J. Sola. — Códices, estudios, vidas, iconografia y ediciones del B. **Avila.** — *Manresa*, 1945, 17, 351-388.

G. Andrés. — Los escritos del B. **Juan de Avila.** — *Ciudad de Dios*, 1945, 157, 362-368.

J. Durantez. — Manuscritos inéditos del beato **Juan de Avila.** — *Rev. de espiritualidad*, 1943, 2, 233-330.

R. Garcia Villoslada, SJ. — Sermones inéditos del maestro **Juan de Avila.** — *Est. eccl.*, 1945, 16, 423-461.

J. M. Abad, SJ. — Un tratado inédito sobre el sacerdocio original del B. **Juan de Avila.** — *Sal terrae*, 1944, 32, 51-58, 113-115.

R. S. de Lamadrid, SJ. — Un manuscrito inedito del B. **Juan de Avila** [Advertencias al concilio toledano de 1565-66]. — *Arch. teolog. granadino*, 1941, 4, 137-241.

C. M. Abad. — Dos memoriales inéditos del B. **Juan de Avila** para el Concilio de Trento. — *Miscell. Comillas*, 1945, 3, à part, XXXVI-172.

R. G. Villoslada, — Sermones inéditos del beato **Avila.** — *Manresa*, 1945, 17, 389-403; 1946, 18, 87-97.

L. Sana, SJ. — Dos cartas inéditas del B. **Juan de Avila** a los padres **Francisco Estrada** y **Diego de Santa Cruz** de la Compañia de Jesús. — *Manresa*, 1940, XVIII, 75-86.

R. M. de Hornedo, SJ. — Boscán y la célebre estrofa XI del Cántico espiritual. — *Razón y Fe*, 1943, CXXVIII, 270-286.

K. Vosler. — **Luis de León.** — Munich, C. Beck. 1943, 8°, 159 p. et 1 reprod.

A. C. Vega. — Documentos autografos de Fray **Luis de León** de gran interés para su biografia. — *Ciudad de Dios*, 1945, 157, 517-525.

A. C. Vega, OSA. — ¿Los *Nueve nombres de Christo* son de Fray **Luis de León** ? — Escorial, Monastère, 1945, 8°, XII-259.

Luis de León. — *La perfecta casada*. — Madrid, Hernando, 1944, 12, 192.

A. C. Vega. — San **Juan de la Cruz** y fray **Luis de León**. Tres poesias inéditas. — *Ciudad de Dios*, 1944, 156, 317-341.

A. Guy. — La pensée de Fray **Luis de León**. Contribution à la philosophie espagnole. — Paris, 1943, 8°, 788.

C. — Compagnie de Jésus

Il quarto centenario della costituzione della **Compagnia di Gesù**. Conferenze commemorative tenute alla Università Cattolica del Sacro Cuore. — Milan, Vita e Pensiero, 1941, 8°, XVI-244.

C. de Dalmases, SJ. — Los estudios de S. Ignacio en Barcelona (1524-1526). — *Arch. hist. S. J.*, 1941, 283-293.

P. Leturia, SJ. — Génesis de los Ejercicios de San Ignacio y su influjo en la fondación de la Compañia de Jesús (1521-1540). — *Arch. hist. S. J.*, 1941, 16-59.

A. Macia. — Cartas espirituales de S. **Ignacio de Loyola** Selección y notas. — Madrid, Apostolado de la prensa, 1944, 16°, 206.

V. Larranaga, SJ. — El diario espiritual de san **Ignacio**, 2 fév. 1544-17 fev. 1945. — *Misc. Comillas*, 1945, IV, 275-316.

V. Larranaga, SJ. — La espiritualidad de S. **Ignacio** de Loyola. Estudio comparativo con la de Sta **Teresa de Jesus**. — Madrid, Editorial Católica, 1944, 310.

S. Leite. — Troços característicos de S. **Ignacio**. — *Broteria*, 1940, 214-226.

A. Goodier. — St. **Ignatius** Loyola and prayer. With a memoir of the autor by H. **Keane**. — Londres, Burns, Oates, 1940.

G, Schurhammer et **I. Wicki**, SJ. — Epistolae S. **Francisci Xaverii** aliaque eius scripta. Nova editio, t. I, 1535-1548; t. II, 1549-1552. — Rome, Monumenta hist. SJ., 1944-45, 8°, XIII-245-475 et XII-654.

A. Xavier. — El duque de Gandia. El noble santo del primer imperio. San **Francisco de Borja**. Apuntes históricos, 2e édit. (Grandes biografías). — Madrid, Espasa-Calpe, 1943, 8°, 327 p. et 8 pl. Pes. 25.

F. A. de Aldama, SJ. — Antonio **Cordeses**, SJ, y los dones del Espíritu Santo. — *Arch. teol. granadino*, 1941, 4, 119-136.

S. **Alonso Rodriguez**. — Cartas espirituales y pláticas. — Buenos-Aires, ed. Cultural, 1944, 16°, 174.
E. **Elorduy**. — El cuerpo mistico de Cristo en Suárez. — *Rev. esp. Teol.*, 1943, III, 347, 397, 443-474.
S, **Tromp**. — S. **Roberti** card. **Bellarmini**, SJ. Opera oratoria postuma IV et V. — Roma, Univ. Greg., 1943-44, 256 et 387.
R. **Bellarmino**. — Libro de las siete palabras. — Buenos-Aires, Emece, 1944, 12°, 308 (Bibl. del Peregrino, 2).
G. **Barbi**. — **Cornelio a Lapide**. Figura di S. Paolo ossia ideale della vita apostolica. Trad. italienne. — Rome, Soc. S. Paolo, 1943, XX-190.
A. **Ampe**. — Het werk van P. **Makeblyde**, SJ., 1565-1630. Proeve eener bibliografie zijner geschriften. — OGE, 1944, 11, 175-214.
P. **Pirri**, SJ. — Achille Gagliardi, la Dama milanese, la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori. — *Arch. hist. S. J.*, 1945, 1-72.
F. **Rodriguez Molero**, SJ. — La mìstica y el estilo de la *Historia de la sagrada Pasión* del P. **La Palma**. — *Espiritualidad,* 1944, 3, 295-331.
Luis de la Palma, SJ. — *Camino espiritual*. — Madrid, Apostolado de la Prensa, 1944, 812.

D. — Réforme Carmélitaine

Sta **Teresa de Jesus**. — Obras. — Madrid, 5e ed., Apostolado de la Prensa. 1944, 1119.
R. **Cenal**, SJ. — Contribución al epistolario de Santa **Teresa**. — *Razón y Ee*, 1945, 132, 163-179.
A. **Garcia Figar**, OP. — Formación intellectual de S. Teresa de de Jesús. — *Esplritualidad*, 1945, 41, 169-186.
« Sanjuanistica ». Studia a Professoribus Facultatis theologicae Ordinis Carmelitarum Discalceatorum quarta a nativitate **S. Ioannis a Cruce**, universalis Ecclesiae Doctoris, centenaria celebritate volvente edita. — Rome, 1943, 8°, XXIII-537.
Vita cristiana, numero dedicato al centenario di S. **Giovanni della Croce**, 1942, maggio-giugno. 161-272. Contient :
I. Colosio, OP. — Invito alla lettura di S. G., 161-174.
Anastasio del S. Rosario, CD., S. Giovanni della C. e il laicato cattolico, 175-202.
Silverio di Santa Teresa, CD, L'ambiente religioso della Spagna al tempo de S. G. d. C., 203-236.
Gabriele di S. M. Madalena, CD, Il teologo dell'amore, 237-272.
Matias del N. Jesus. — Documento inédito de san **Juan de la Cruz**. — MC, 1943, XLIV, 259-263.

S. Juan de la Cruz. — El *Cantico espiritual*, ed. y notas de Matías Martínez. — Madrid, Espasa, 1944, 12°, LXVIII-303.

Doroteo de la Sagrada Familia, CD. — Diálogos místicos sobre la « Subida del Monte Carmelo » del místico Doctor de la Iglesia san **Juan de la Cruz**. — Barcelona, Gil, 1942, 194.

Gabriele di S. M. Maddalena, CD. — S. **Giovanni della Croce** direttore spirituale. — VC, 1940, 12, 345 383, 483-517.

— Verso le vette, *ibid.*, 557-591. — 1942, 14, 9-49.

Simeón de la S. Familia, CD. — El principio teológico praevio y fundamental de toda la obra sanjuanista. — *Espiritualidad*, 1944, 3, 225-238.

Simeón de la S. Famiiia, CD. — San **Juan de la Cruz** y el Purgatorio. — *Espiritualidad*, 1945, 19-30.

Luciano del S. Sacramento, CD. — La doctrina del cuerpo mistico en S. **Juan de la Cruz**. — *Espiritualidad*, 1945, 4, 77-104.

Ph. Chevallier, OSB. — Le message de S. Jean de la Croix. — *Année théologique*, 1944, 5, 68-75.

Conférence donnée à Ligugé le 11 mai 1943, sur S. Jean de la Croix, disciple du Pseudo-Aréopagite.

F. Lopez Estrada. — Una posible fuente de san **Juan de la Cruz**. *Razón y Fe*, 1944, 28, 473-477.

G. B. Scaramelli. — Dottrina di San **Giovanni della Croce** e discernimento degli spiriti. — Roma, Pia Soc. S. Paolo, 1946, 16°, XXXII-536.

J. M. Alda Teson. — Poesia y lenguaje mistico de San **Juan de la Cruz**. — *Universidad*, 1944, 20, 577-600.

R. M. de Hornedo. — El humanismo de san **Juan de la Cruz**. — *Razón y Fe*, 1944, 129, 133-150.

Matias del N. Jesus. — El ven. hermano fr. **Juan de la Miseria**, 1520-1616, sus restos y sus escritos. — MC, 1945, 49, 36-43.

VIII. — XVIIe Siècle

A. Ampe. — Een XVIId-eeuwsche verzamelhandschrift met mystieken inhout. — OGE, 1943, 17, 197-235.

R. Webster. — Of four XVIIth-century translations of St Benedict's Rule. — *Downside Review*, 1944, 62, 1-8.

J. Martin. — Systematisierung des *Traité de l'amour de Dieu* des hl. Franz von Sales. — *Theol. Quart.*, 1943, 47-63.

I. Van Houtryve, OSB. — L'amour du prochain selon saint François de Sales. — Paris et Lyon, Vitte, 1944, 12°, 220.

Dom **A. Baker**. — Of Finding God within our Soul. — *Downside Review*, 1942, 23-32.

L. Lallement, SI. — La dottrina spirituale. Studio introduttivo di G. **Colombo**. Traduzione di G. **Vigotti**. — Milano, Ancora, 1945, 16°, 480 p.

G. Filograssi, SI.— L'ensegnamento spirituale di L. Lallement, SI. *Civ. Catt. A.*, 98, 1947, t. I, p. 311-320.

J. Brodrick, SJ. — The St. Teresa of the New World. — *Month*, 1940, 47-65, 91-104.

E. Denissoff. — Maxime le Grec et l'Occident. Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel **Trivolis**. — Louvain, Bibliothèque de l'Univ., 1943, 8°, XL-460.

P. Renaudin. — Jean-Jacques **Olier** (Pages catholiques). — Paris, A. Michel, 1943, 16°, 49 p.

A. Van Eislander. — Een unbekent handschrift met werken van **P. Pullen**, — OGE, 1945, 2, 210-223.

L. Reypens. — Pullens' tractaatje *Van een nieuwe creature*. — OGE, 1944, 1, 126-213.

P. Theotimus. — **Constantijn van Barbanson**, *De geheime paden van de goddelijke liefde*, avec introduction. — Ruremonde, Romen, 1945, 8°, 323.

P. Renaudin. — Printemps mystique (*La nouvelle journée*, n. 7). — Paris, 1941, 8°, 256.

Bruno de Jésus-Marie, CD. — La belle Acarie. — Desclée De Brouwer, 1942, 8°, 761.

P. Auvray et **A. Jouffroy**, orat. — Lettres du **P. Charles de Condren**, 1588-1641. — Paris, Ed. du Cerf, 1943, 8°, LIV-596.

H. Plard. — La mystique d'**Angelus Silesius**. — Paris, Faculté des Lettres, 1943, 8°, 206.

J. M. Martin, OSB. — Le culte de la Sainte Trinité dans l'Ecole française de Spiritualité du XVIIe s. — *Bull. litt. eccl.*, 1945, 66, 19-53.

E. Correa Calderon. — **Baltasar Gracian**, su vida y sus escritos. Madrid, Aguilar, 1945, 8°, 154.

I. Casati, OP. — Le diverse forme di Quietismo. — VC, 1940, 12, 439-465.

I. Casati, OP. — La controversia sull'amor puro. — VC, 1942, 14, 87-116.

— Le conferenze d'Issy. — VC, 1942, 14, 400-416.

— Battaglia dottrinale tra Bossuet e Fénelon, — VC, 1943. 15, 49-62.

— Duello finale tra Bossuet e Fénelon. — VC, 1943, 15, 371.

H. Bertsche. — **Abraham a Sancta Clara** : Werke. T.I. — Vienne, Holzhausen, 1943. X-640 p. M. 20.

IX. — XVIIIe Siècle

J. **Bremond**, SJ. — La tradition salésienne de l'abandon. — *Année théologique*, 1943, 214-227.

J. **Herment**. — La prière des éducateurs selon S. **Jean-Baptiste de la Salle**. — Bruxelles, Procure, 1944, 142.

L. **Veuthey**, OFMConv. — La vita della grazia nell' esperienza mistica di S. **Veronica Giuliani**. — VC, 1943, 15, 481-489.

G. **Cacciatore**. — S. **Alfonso de' Liguori** e il Giansenismo. — Florence, lib. ed. fior., 1944, 8°, 622.

X. — XIXe-XXe Siècles

I. P. **Roothaan**, praep. gen. SJ. — Epistolae, t. II et III ad Societatem. ed. J. **Boubée** et H. **Azzolini**. — IV et V ad externos, ed. R. **Züllig**. — Rome, Curie généralice S. J., 1939-1940, 4°, XXXIII-408 ; XXXII, 469-483.

B. **Brunello**. — Antonio **Rosmini**. — Milan, Garzanti, 1941, 8°, 284.

F. **Susini**. — Franz von **Baader** et le romantisme mystique. — Paris, 1942, 2 vol. 8°, 519 et 595 p.

J. **Scharl**. — Freiheit und Gesetz. Die theologische Begründung der christl. Sittlichkeit in d. Moraltheologie Johann Bapt. **Hirschers**. — Fribourg, Herder, 194r, 8°, 83.

Sta Maria Micaela del S. Sacramento. — Florilegio de pensamientos espirituales entresacados de sus escritos par el Sr. T. **Monzonill y del Pozo**, 3e ed. — Burgos, S. Rodriguez, 1944, 94.

Roberto di S. Teresa, CD. — Incontro di S. **Teresa del B. Gesù** con S. **Giovanni della Croce**. — VC, 1943, 15, 63-85.

Léopold de Chérancé, OMCap. — Mère **Marie-Thérèse de la Croix** [Sophie-Victorine de Gazeau], fondatrice des Sœurs Franciscaines Oblates du Sacré-Cœur (1829-1911), nouv. éd. revue et augmentée par le P. **Grabier**, du même ordre. — Librairie Saint-François, 16°, XVIII-238.

Ecclesiastical Review, oct. 1945. Numéro consacré à Newman.

V. **Holden**. — A myth in « l'Americanisme ». — *Cath, hist. review*, 1945, 31, 154-170.

Don **Angelo Bosio**, direttore spirituale delle fondatrici B. **Capitanio** e B. **Gerosa** e delle prime Suore di Carità. Suore di Carità B. Capitanio, 1944, 8°, XXI-51.

G. **Tamburelli**. — Mons. Giovanni **Volpi**. — VC, 1940, 12, 610-614.

Il était confesseur de sainte Gemma Galgani

E. **Brianza**, OP. — Mons. Pasquale **Morganti**, arcivescovo di Ravenna (nel ventennio della morte). — VC, 1941, 13, 480-491.

Melchor de Pobladura. — **Maria de los Angeles Sorazu** clar. conc. Itinerario mistico. Correspondencia epistolar con el P. **Mariano de Viga** su director espiritual. 1. p. La noche oscura del espiritual (julio 1910-junio 1911). — Madrid, Mensajero serafico, 1944, 8°, XXII-363.

Matilde del Sagrado Corazon. — Escritos. preparados e prologados por el P. M. **Gonzalez**, SJ. — Valladolid, Martinez, 1944, 134.

A. Cock. — Von Hügel and his message for today. — *Theology*, 1946, 49, 301-304.

R. Hoornaert. — Les expériences mystiques d'**Adolphe Retté.** — Desclée De Brouwer, 1945, 8°, 374.

M. Morineau. — Dom **Marmion,** maître de sagesse. — Desclée De Brouwer, 1944, 115.

A. Portaluppi. — L'anima religiosa di **Contardo Ferrini**, 2e ed. — Alba, Soc. S. Paolo, 1942, 16°, 220.

M. Dupouey. — Cahiers 1919-1921. — Paris, Le Cerf, 1943, 18°, 339.

R. Garrigou-Lagrange, OP. — Mère Marie-Alphonse de Sion (1859-1932). — VS, 1942, 66, 445-454 ; 520 528.

C. Castiglioni. — Nel decennio della morte dell' abate **Amelli.** Contributo alla conoscenza della sua vita spirituale. — SC, 1943, 72, 275-289.

Manuel espiritual. Vida et autobiografia de la Sierva de Dios Maria Esperanza de San Rafael, abadesa de las Franciscanas Descalzas de Lerma (publiée par un bienfaiteur du couvent). — Bilbao, Santa Casa de Misericordia, 1941, 12°, 196.

C. V. Padre Giovanni **Chapman.** — VC, 1940, 12, 615-626.

I. Colosio. OP. — La morte dell' autore di « Manete in dilectione mea » (le P. J. B. **Simoni,** chartreux) [1887-1943].

A. M. [**unters**, MSC.] — In memoriam Prof. **Brandsma** O.-Carm. (1882-1942). — OGL, 1945, 22, 37-39.

A. M. [**unsters,** MSC.] — In memoriam Pater **Jos. de Guibert,** SJ. (1877-1942). OGL, 1945, 22, 34-37.

Article très sympathique mais quelques détails biographiques empruntés à une revue allemande seraient à rectifier.

F. Cayré, AA. — Le P. Joseph de Guibert (1877-1942), *ibid.*, 467-473.

V. Mc. Nabb, OP. († 1943). — An old Apostle speaks. — Oxford, Blackfriars, 8°. 64 p.

Avec notice et extraits.

G. La Pira. — La vita interiore di don Luigi **Moresco.** — Rome, ed. A. V. E., 1945, 8°, 170.

Dom Ch. Coster. — Une âme de prière [Sœur Germaine, 1878-1943]. *Témoignages*, 7, 1945, 503-512. (D'après ses écrits spirituels inédits).

St. Bettencourt, OSB. — D. Alselmo **Stolz**, OSB. — VC, 1943, 15, 160-170.

R. Maritain. — Les grandes amitiés. I. Souvenirs ; II. Les aventures de la grâce. — New-York, Maison française, 1941 et 1944, 2 vol., 12°, 290 et 326.

J. Roig Gonella. — Ascetismo y misticismo en la filosofia de la accion (de Blondel). — *Manresa*, t. 15, 1943, p. 97-106.

Paul Claudel. — Pages de prose recueillies et présentées par **Adrien Blanchet.** — Paris, Gallimard, 1941, 16°, 427.

XI. — Spiritualité orthodoxe

Orthodox Spirituality. — New-York, SPCK, 1945, 12°, 144.

N. v. Arseniew. — Ostkirche und Mystik. 2e édit. — Munich, E. Reinhardt, 1943, 8°, VIII 202.

H. Gomez Garcia. — La mistica en la Greca ortodoxia. — *Espiritualidad*, 1945, 4, 1-18.

F. Cayré, AA. — Questions réligieuses et mystiques. II. Vladimir Lossky. — *L'année théologique*, 1945, 6, 452-466.

XII. — Spiritualité protestante

J. B. Collins. — Christian Mysticism in Elisabethan Age with its Background in Mystical Methodology, — Oxford, University Press, 1940, 8°, XVI-252.

G. Richards. — William **Law** Prophet and Saint. — *Theology*, 1940, 41, 196-205.

R. Scharrock. — **Bunyan** and the English emblem writers. — *Rev. of english studies*, 1945, 21, 105-116.

The Letters of Evelyn **Underhill** with an Introduction by Ch. **Williams.** — Londres, Longmans, 1943, 12°, 340.

L. Wingate Snell. — My mystical experience. — *Hibbert Journal*, 1945, 43, 148-159.

Roland de Pury. — Journal de cellule. — Paris, Je sers, 1944, 12°, 187.

R. Schutz (Pasteur). — Introduction à la vie communautaire. — Genève, Labor et fide, 1944.

XIII. — Islam

F. Meier. — Vom Wesen der islamischen Mystik. — Bâle, Schwabe, 1943, 8°, 52 p. F. 3,80.

M. Asin Palacios. — Le problème de l'authenticité de la mystique musulmane. — *Terre d'Islam*, 1945, 3-32.

Traduction par M. **Rob. Ricard** (revue par l'auteur).

E. Dermenghem. — Vies des saints musulmans. — Alger, éd. Baconnier, 12°, 320.

L. Massignon. — Etude sur une courbe personnelle de vie : le cas de **Hallaj** martyr mystique de l'Islam. — *Dieu vivant*, 4, 1945, 11-39.

Mehmmed Ali Aini. — Un grand saint de l'Islam : Abd-Al-Kadir Guiláni (1077-1166). En collaboration avec F.-J. Simone Munir. — Paris, Genthner, 1938, 4°, 257.

H. Wehr. — Al Gazzali's Buch von Gottvertrauen. Traduction avec introduction et remarques. — Halle, Niemeyer, 1940, 8°, XXV-117.

XIV. — Autres spiritualités non chrétiennes

L. Farquharson. — The *Meditations* of the emperor **Marcus Antoninus**, édition, traduction anglaise et notes. — Oxford, Clarendon press, 1944, 2 vol. 8°, LXXXIV-936.

G. Soury. La démonologie de **Plutarque**. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique. — Belles lettres, 1942, 8, 242.

A. H. Armstrong. — The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of **Plotinus**. — Cambridge University Press, 1940. 8°, XII-126.

H. E. Barnes — Katharsis in the *Enneades* of **Plotin**. — *Transactions of the American philological Association*, 1942, 73, 358-382.

L. Pelloux. — Mistica Plotiniana e Mistica Cristiana. — VC, 1943, 15, 338-346.

A. J. Festugière, OP. — Trois dévots païens. I. **Firmicus Maternus**, *Prières et conseils de vie.* — II. **Porphyre**, *Lettres à Mareella.* — III. **Sallustius**, *Des Dieux et du Monde,*— Paris, éd. La Colombe, 1944, 3 vol. in-16 de 35, 45 et 50 peges.

J. Monchanin. — L'Inde et la contemplation. — *Dieu vivant*, 3, 1945, 11-49.

Heras. — El ascetismo en la India. — *Razón y Fe*, 1942, 125, 162-178 ; 273-287 ; 126, 131-140.

D. Lauenstein. — Das Erwachen der Gottesmystik in Indien. Die Entwicklung d. Chakti Begriffes (d. gläubigen Hingabe) innerhalb d. älteren relig. Vorstellung d. Inder (Christentum u. Fremdreligionen. Fasc. 8). — Munich, Reinhardt, 1943, 8°, 165.

I. B. Horner. — The Monk Buddhist and Christian, **Gotama's** rules compared with the rule of **St Benedict**. — *Hibbert Journal*, 1941, 39, 118-178.

R Davids. — When we pray. The way of **Gotama**. *Hibbert Journal*, 1941, 39, 162-167.

W. T. Jones. — Morality and freedom in the philosophy of Immanuel **Kant**. — Oxford University Press, 1941, 8°, 192 p.

W. Lowrie. — Anti Climacus (Soren Kierkegaard) The sickness unto death. Trad., introd. et notes. — Princeton University Press, 1941, 8°, XIX-231.

H. Urs von Balthasar, S. - **Kirkegaard** et **Nietzsche**. — *Dieu vivant*, 1, 1945, 53-80.

H. Platz — **Nietzsche** als antimystiker. — *Theol. u. Glaube*, 1940, 258-264.

M. Cavé. — L'œuvre paradoxale de **Freud** (Bibliothèque de philosophie contemporaine). — Paris, Alcan, 1945, 8°, XI-110.

F. Kafka. — Journal intime, trad. et préface par. P. Klossowski. Paris, Grand, 1945, 82.

D. Martins. — **Bergson** ante la mística cristiana. — *Manresa*, t. 15, 1943, p. 97-106.

En achevant cette seconde série bibliographique sur la période 1940-1945, que les circonstances ne m'ont point permis de rendre plus satisfaisante, je tiens à remercier tous ceux qui m'ont aidé à la recueillir, en particulier M. R. Ricard, professeur à la Sorbonne, les RR. PP. Viller, Cartier, Boase, Lynch. Diverses additions seront incorporées aux prochaines bibliographies.

F. Cavallera.

TABLES DU TOME XXIII

(1947)

1. — TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

ARTICLES, NOTES ET DOCUMENTS

COMPTES RENDUS

CHRONIQUE

BIBLIOGRAPHIE

II. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

III. — TABLE DES NOMS PROPRES